Volum coordonat de

Emanuel-Mihail Socaciu

POLIROM

Filosofia politică a lui Thomas Hobbes

ARLD

ISL INSTITUTUL DE STUDII LIBERALE

SEMINAR
TEORIE POLITICĂ

Seminar. Teorie politică

Colecţia *Seminar. Teorie politică* este coordonată de Emanuel-Mihail Socaciu

Această carte apare cu sprijinul Institutului de Studii Liberale din cadrul Asociaţiei Române pentru Libertate şi Dezvoltare.

© 2001 by Editura POLIROM

Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Copou nr. 4, P.O. BOX 266, 6600
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale:

Filosofia politică a lui Thomas Hobbes / volum coord. de Emanuel-Mihail Socaciu - Iaşi: Polirom, 2001
272 p.; 21 cm (Seminar. Teorie politică)

ISBN: 973-683-627-4

I. Socaciu, Emanuel-Mihail (coord.)

14(420) Hobbes, Th.

Printed in ROMANIA

Volum coordonat de
Emanuel-Mihail Socaciu

FILOSOFIA POLITICĂ A LUI THOMAS HOBBES

POLIROM
2001

TABLĂ DE MATERII

CUVÂNT ÎNAINTE – *Despre viaţa perenă a unor teorii „moarte"* (Emanuel-Mihail Socaciu) 7

SECŢIUNEA I
Thomas Hobbes: *Leviathanul* sau Materia, forma şi puterea unei comunităţi ecleziastice şi civile

I.1. Introducere 17

PARTEA I: DESPRE OM

I.2. CAPITOLUL X: *Despre putere, preţuire, demnităţi, cinstire şi vrednicie* 23
I.3. CAPITOLUL XI: *Despre deosebirile dintre moravuri* 26
I.4. CAPITOLUL XII: *Despre religie* 32
I.5. CAPITOLUL XIII: *Despre condiţia naturală a omenirii, în ceea ce priveşte fericirea şi mizeria ei* 37
I.6. CAPITOLUL XIV: *Despre prima şi despre cea de-a doua lege naturală, şi despre contracte* 42
I.7. CAPITOLUL XV: *Despre alte legi naturale* 51
I.8. CAPITOLUL XVI: *Despre persoane, autori şi lucruri întruchipate* 63

PARTEA A II-A: DESPRE COMUNITATEA CIVILĂ

I.9. CAPITOLUL XVII: *Despre cauzele, naşterea şi definiţia comunităţii civile* 69
I.10. CAPITOLUL XVIII: *Despre drepturile suveranului instituit* 73
I.11. CAPITOLUL XIX: *Despre diversele tipuri de comunităţi civile instituite şi despre succesiunea la puterea suverană* 81
I.12. CAPITOLUL XXI: *Despre libertatea supuşilor* 83
I.13. CAPITOLUL XXVI: *Despre legile civile* 91
I.14. CAPITOLUL XXIX: *Despre acele lucruri care slăbesc o comunitate civilă ori contribuie la destrămarea ei* 95
I.15. CAPITOLUL XXX: *Despre funcţia reprezentantului suveran* 97

PARTEA A III-A: DESPRE REGATUL ÎNTUNERICULUI

I.16. CAPITOLUL XLVI: *Despre obscuritatea ce provine din filosofia absurdă şi din tradiţiile fanteziste* 100
I.17. CAPITOLUL XLVII: *Despre câştigurile acestei obscurităţi şi despre cei care profită de pe urma ei* 112

SECŢIUNEA A II-A - STUDII INTRODUCTIVE

CĂTĂLIN AVRAMESCU
II.1. THOMAS HOBBES: SAVANT ŞI ERETIC 119

SAMUEL I. MINTZ
II.2. LEVIATHANUL CA METAFORĂ 133

ADRIAN-PAUL ILIESCU
II.3. INDIVIDUALISMUL LUI THOMAS HOBBES 140
Appendix: Thomas Hobbes, *DE CIVE* 154

MARTIN A. BERTMAN
II.4. SEMANTICĂ ŞI TEORIE POLITICĂ LA HOBBES 159
Bibliografie 168

ELDON EISENACH
II.5. DOUĂ LUMI ALE LIBERALISMULUI: RELIGIE ŞI POLITICĂ LA HOBBES 170
II.5.1. Politica liberală: dorinţa exterioară, credinţa interioară 176
II.5.2. *Leviathanul* şi structura filosofiei politice liberale 190

SORIN-IOAN BANGU
II.6. O ANALIZĂ A ARGUMENTULUI *LEVIATHANULUI* 196
II.6.1. Observaţii introductive 196
II.6.2. Etapa precontractuală 197
II.6.3. Contractul. Constituirea comunităţii civile 204
II.6.4. Obligaţia politică. Lege naturală, lege civilă 213
II.6.5. Scepticismul hobbesian şi recursul la politică. Observaţii finale 218
Bibliografie 219

EMANUEL-MIHAIL SOCACIU
II.7. STAREA NATURALĂ CA EXPERIMENT MENTAL 220
II.7.1. O problemă metodologică a contractualismului 220
II.7.2. Ştiinţa politicii 221
II.7.3. Condiţia naturală a omenirii 226
II.7.4. Starea naturală ca experiment mental 235
II.7.5. Argumentele stării naturale: limitări şi restricţii 241
Bibliografie 246

GREGORY S. KAVKA
II.8. ASPECTE LIBERALE NEGLIJATE ÎN FILOSOFIA LUI HOBBES 248
II.8.1. Redistribuţia şi drepturile de proprietate 250
II.8.2. Argumentul lui Levin 253
II.8.3. Argumentul lui Morris 259
II.8.4. Revoluţia 261
II.8.5. Hobbes ca liberal (în mare) 264

Notă biografică privind contribuţiile la volum 269

CUVÂNT ÎNAINTE

Despre viaţa perenă a unor teorii „moarte"

Una dintre întrebările care apar, aproape invariabil, în fiecare nouă generaţie de studenţi în domeniul ştiinţelor şi al filosofiei politice este „De ce să consacrăm atât de mult timp studiului unor autori ca Aristotel, Hobbes, Locke sau Rousseau (şi lista poate continua)? Ce ne mai pot spune ei nouă azi?". Desigur că aceste interogaţii au o tentă retorică şi reprezintă, de fapt, afirmaţii mascate. Pe de altă parte, este uşor de observat faptul că astfel de formulări vor să spună, în realitate, mai mult decât par a spune dacă le luăm într-un sens pur literal. Prea puţini, cred, ar nega teza că teoriile unui Hobbes sau Locke prezintă cel puţin un interes istoric. La fel ca şi politica propriu-zisă, gândirea politică are la rându-i o „istorie" (lucru pe care îl acceptăm cu toţii, indiferent dacă înţelegem prin acest cuvânt un proces stadial sau o simplă colecţie de evenimente), iar apariţia *Republicii* lui Platon ori a *Leviathanului* lui Hobbes reprezintă, în istoria reflecţiei intelectuale asupra politicii, momente de acelaşi tip cu naşterea unui mare imperiu sau cu desfăşurarea unei bătălii celebre, în istoria evenimentelor politice. Dar, dacă nu semnificaţia istorică a acestor scrieri este chestionată, atunci ce?

Cel mai plauzibil răspuns pare să fie acela că sub semnul îndoielii sunt puse actualitatea şi/sau relevanţa lor teoretică. Dacă locul unor texte ca cele mai sus menţionate în cursurile de istorie a gândirii politice nu este de obicei contestat (menirea istoriei fiind doar aceea de a se ocupa cu „trecutul"...), există un număr de voci care exprimă dubii asupra valorii prezenţei lor în cursurile de „teorie". Asumpţia care stă, implicit, în spatele acestor contestări este aceea a progresului instrumentelor noastre cognitive. Spre deosebire de Hobbes, de exemplu, noi dispunem de rezultatele de ultimă oră ale economiei, sociologiei sau psihologiei, precum şi de evidenţe empirice acumulate pe parcursul a aproape patru sute de ani cu privire la procesele politice; conceptele noastre „tehnice" au atins un grad remarcabil (cel puţin prin comparaţie) de precizie şi operaţionalizare; ba mai mult, suntem în postura de a declara ritos că multe dintre tezele sale au fost invalidate „definitiv" şi că demersul său este departe de a satisface standardele actuale ale teoricităţii, chiar şi într-o variantă extrem de permisivă. Asumând o astfel de poziţie, am putea spune, prin analogie, că la un curs de cosmologie ţinut la facultatea de fizică, studenţilor nu li se cere să înveţe detaliile teoriei geocentrice (care ar fi menţionată, eventual, în treacăt, şi uneori cu titlu de curiozitate; bineînţeles însă că la istoria fizicii „curiozităţile" ar fi admise[1]); ori, mult mai radical, că cei care învaţă medicina veterinară nu-şi „fac mâna" pe fosile de dinozaur.

---

1. Doresc să precizez că nu am deloc intenţia de a sugera în vreun fel o devalorizare a demersului istoric. Dimpotrivă, această lipsă de respect este implicită în poziţia pe care încerc să o schiţez aici, într-o manieră, trebuie să admit, uşor caricaturală.

Deşi acest tip de obiecţii nu este, de obicei, susţinut cu foarte multă vehemenţă, iar numărul celor care le formulează nu este preponderent, totuşi problema pe care o ridică ele rămâne una serioasă şi merită a fi tratată cu toată atenţia. Ba chiar, miza discuţiei creşte dacă luăm în calcul poziţia filosofiei politice[1] în câmpul disciplinelor filosofice. Mai mult decât în cazul oricărui alt domeniu de reflecţie filosofică, obiectul filosofiei politice este unul „public", în cel mai comun sens al termenului. Dacă, statistic vorbind, un mic procent dintre contemporanii noştri au convingeri privind statutul ontologic al Fiinţei, criteriile cunoaşterii ştiinţifice, condiţiile de validitate ale inferenţelor sau elementele care intră în constituirea Frumosului estetic, în schimb covârşitoarea lor majoritate nutresc convingeri ferme în privinţa sarcinilor guvernământului „bun" şi au intuiţii privitoare la natura dreptăţii, a libertăţii, a egalităţii sau a prosperităţii, ca şi cu privire la relaţiile dintre aceste valori şi, eventual, la ierarhizarea lor. Această natură specială a obiectului filosofiei politice poate naşte, în conştiinţa publică, un anumit orizont de aşteptare faţă de cei care o practică şi poate impune un set de constrângeri asupra lor. Îndeletnicirea filosofilor în general este văzută îndeobşte ca una stranie; lor fie li se refuză orice autoritate epistemică, fie sunt creditaţi cu un soi de cunoaştere superioară şi ezoterică. Poziţia filosofilor politicii este iarăşi mai specială; ei sunt constrânşi să ţină seama de intuiţiile şi de practica habituală, să le analizeze, să le conceptualizeze, să le integreze teoretic şi, eventual, să le elimine pe cele „greşite"; de la ei se aşteaptă uneori prescripţii rezolutive, se aşteaptă ca ei să joace, în raport cu opinia publică şi cu politicienii, rolul jucat de medici în raport cu bolnavii şi, respectiv, cu farmaciştii[2]. Or, când te aşteaptă o sarcină atât de importantă, de măreaţă şi de gravă, devine de-a dreptul sfidător să-ţi pierzi vremea studiind ceva ce a devenit „literă moartă".

Voi încerca, în cele ce urmează, să schiţez o justificare pentru ideea că astfel de scrieri prezintă un interes teoretic nemijlocit pentru cercetătorul şi pentru studentul din zilele noastre, fără a respinge asumpţia privitoare la situaţia privilegiată în care se află aceştia, în raport cu autorii clasici, din punctul de vedere al instrumentelor analitice.

În primul rând, să observăm că, dacă obiectul filosofiei politice este unul „public", problemele abordate sunt, prin natura lor, persistente. Putem afirma, fără

Aceeaşi manieră caricaturală, şi cu totul lipsită de sentimentul caritătii, va caracteriza şi descrierea de mai jos a rolului care este atribuit uneori teoreticienilor politicului.

1. Utilizez aici termenul de „filosofie politică" într-un sens foarte larg şi interşanjabil cu „teorie politică". Mai precis, mă refer la filosofia politică văzută din perspectiva unei reţele vaste de relaţii interdisciplinare, în conexiune cu ştiinţele politice, cu economia, cu sociologia, cu antropologia socială etc.
2. Nu cu mult timp în urmă, revăzându-mi după ani un bun prieten, fost coleg de liceu, şi încercând să-i explic, uşor îngrijorat faţă de reacţia posibilă (întotdeauna am această îngrijorare când trebuie să explic acest lucru cuiva „din afara comunităţii"), din ce trăiesc, m-a întrebat imediat „cu cine e de votat" (adică cine propune lucrurile „corecte" pentru România). Evident, el nu voia de fapt nume. Pur şi simplu, credea că, prin natura ocupaţiei mele, deţin o interpretare „de expert", sunt capabil să văd „dincolo" de ceea ce poate vedea ochiul neexersat şi, eventual, deţin informaţii inaccesibile unui observator neavizat; prin urmare, că putea să-şi testeze propriile intuiţii prin raportare la opinia „specialistului". Nu mi-a spus-o, dar sunt convins că răspunsul meu l-a dezamăgit.

teama de a greşi, că toate problemele teoriei politice îşi au geneza în aspectul social al vieţii umane. Trăind „împreună", relaţionându-se unii faţă de ceilalţi şi concurând pentru accesul la resurse, oamenii se află în situaţia de a găsi un *modus vivendi* în aceste condiţii empirice date. Prin urmare, ei trebuie să identifice reguli care să guverneze relaţiile inter-individuale, precum şi să construiască proceduri şi instituţii care să facă posibilă cooperarea. Regulile trebuie, la rândul lor, să fie justificate prin raportare la principii morale sau practice anterioare, iar funcţionarea instituţiilor (care, la rândul lor, nu sunt decât expresii ale unor seturi de reguli) trebuie să fie evaluată prin mijlocirea unor criterii adecvate. Încercarea, purtată cu mijloace analitice (teoretice, argumentative, raţionale), de a identifica, a conceptualiza şi a evalua principiile, regulile, instituţiile, criteriile etc., existente sau dezirabile, şi care pot fi aplicate vieţii sociale, conturează în cea mai mare parte (dacă nu în întregime) tipul de demers specific cercetătorului din domeniul teoriei politice. Şi, chiar dacă diversitatea răspunsurilor, în timp, este deconcertantă, natura problemelor abordate s-a modificat prea puţin (dacă s-a modificat în vreun fel). La fel ca şi gânditorii antici, noi ne întrebăm astăzi care este guvernământul justificabil (sau, o problemă anterioară logic, dacă există vreo formă justificabilă de guvernământ), care este natura valorilor sociale şi cum putem înţelege aceste valori. Desigur, mijloacele pe care le avem la dispoziţie sunt diferite (au apărut concepte noi sau chiar noi probleme intermediare); dar scopul demersului, în articulaţiile sale esenţiale, este acelaşi. Din această perspectivă, putem spune că valoarea teoretică a scrierilor „clasice" este dată de calitatea lor de construcţii paradigmatice. Cu greu am putea construi azi vreo teorie a cărei idee centrală şi ale cărei asumpţii de start să nu fie conţinute, fie şi în mod implicit, într-una din aceste scrieri „trecute". Studiul lor permite accesul la paradigmele fundamentale, disponibile într-o formă mai puţin tehnicizată şi mai apropiată de intuiţiile noastre comune; ele constituie adesea exemple de rigoare argumentativă şi de onestitate intelectuală, din care cercetătorul sau studentul de azi nu are decât de învăţat, şi pe care nu poate decât să le admire. Pe de altă parte însă, apropierea de paradigme nu trebuie să fie dublată de reverenţiozitate adesea fătarnică ori de lipsa spiritului critic. Accesul la reuşite presupune şi accesul la eşecuri; analiza marilor construcţii ne dezvăluie de multe ori marile iluzii. S-ar putea ca erorile pe care le facem astăzi să fie infinit mai „rafinate" decât cele pe care le comiteau aceşti autori; personal însă, am mari îndoieli că ele ar fi, structural, cu totul diferite. Analiza onestă a acestor demersuri clasice ne poate determina să fim mai precauţi în privinţa propriilor încercări.

Un al doilea motiv pentru care studiul acestor teorii „vechi" se poate dovedi fertil este acela că, într-un fel sau altul, ne putem „regăsi" în ele. În cazul lor, teoria politică nu este, de cele mai multe ori, decât o parte a unui proiect mult mai amplu şi mai ambiţios. Ele constituie, de regulă, parte a unei cosmologii sau, cel puţin, a unei antropologii. Fiecare dintre ele are ceva de spus cu privire la locul omului în lume (la situarea lui faţă de realitatea externă, spirituală, fizică şi socială) şi, în cele din urmă, la modul în care ne putem privi pe noi ca oameni. Este adevărat că, din această perspectivă, demersul lor nu este „ştiinţific". Dar şi astăzi, oricât de mult am încerca, în demersurile noastre teoretice, să ne ferim de judecăţile de valoare, rareori este posibilă o detaşare totală, cel puţin în teoria politică, faţă de orice asumpţii axiologice.

Un al treilea motiv, în bună măsură asociabil primelor două, este acela că, în filosofia politică, nu se poate vorbi despre o teorie ca fiind „depăşită", aşa cum se

poate vorbi în fizică sau în logică. Putem constata, bunăoară, că anumite segmente ale acestor teorii nu reuşesc să dea seama de evidenţa empirică disponibilă azi; ori că alte elemente au fost invalidate. Şi atunci, ne putem simţi tentaţi să le abandonăm în praful „arhivelor" gândirii. Aşa cum sugerează John Plamenatz, „nu există nimic arogant în această atitudine, pe care este uşor să o simpatizezi. Dar nu putem întoarce vreodată cu adevărat spatele acestor vechi teorii, ale căror idei şi asumpţii îşi găsesc în continuare locul în reflecţia noastră cu privire la societate şi la guvernământ, fie că suntem sau nu conştienţi de aceasta. Nu ne-am eliberat de ele, aşa cum s-au eliberat fizicienii de esenţele şi entelechiile filosofiei aristotelice şi medievale"[1]. Şi e greu de crezut că ne-am putea elibera; a încerca să ne lepădăm de aceste teorii ar fi la fel cu a încerca să ne dăm pereţii afară din casă.

Aceste argumente nu sunt singurele, şi nici nu am pretenţia că ar fi cele mai puternice[2]. Cred însă că sunt suficiente pentru a conferi un grad înalt de plauzibilitate tezei că expedierea acestor teorii din atenţia noastră ar fi cel puţin pripită. Chiar dacă rolul teoreticianului politic ar fi cel care i se atribuie uneori (să precizăm însă, fără a mai argumenta aici, că *nu* poate fi acesta), interesul lui pentru teoriile „clasice" trebuie să fie mai mult decât pur istoric. Căci, „chiar dacă nu obţinem de la Hobbes sau de la Locke (sau de la alţi autori „clasici" – n.n., E.M.S.) răspunsuri la întrebările pe care ni le punem noi azi, prin examinarea teoriile lor, învăţăm să ne formulăm propriile întrebări într-o manieră mai clară"[3]. Şi, dacă am învăţa acest lucru, deja am învăţa foarte mult.

*

Volumul de faţă, la fel ca şi celelalte ale colecţiei „Seminar. Teorie politică", a fost gândit în primul rând ca instrument de lucru, menit a veni în sprijinul celor care studiază teoria politică şi istoria gândirii politice. El este structurat în două părţi. Prima cuprinde o selecţie din cele mai importante fragmente ale *Leviathanului* lui Hobbes. Ca orice selecţie, ea este una imperfectă şi există cel puţin două deficienţe, asumate, pe care aş dori să le explic aici.

Prima deficienţă ar putea fi aceea că am preferat sacrificarea unui spaţiu tipografic pentru a introduce o seamă de pasaje, care au mai fost publicate de curând[4], în dauna

1. John Plamenatz, *Man an Society*, vol. II, Longmans, Londra, 1964, p. XIII.
2. Vezi, de exemplu, Plamenatz, *op.cit.*, pp. IX-XXII. Alte argumente, aplicate la cazul special al lui Hobbes, le-am dezvoltat în „Introducerea" la cap. „Thomas Hobbes" (Iliescu şi Socaciu coord., *Fundamentele gândirii politice moderne*, Polirom, Iaşi, 1999). Tot pentru relevanţa gândirii lui Hobbes, vezi de exemplu Michael Oakeshott, „Introduction", in Thomas Hobbes, *Leviathan*, Blackwell, Oxford, 1955.
3. Plamenatz, *op.cit.*, p. XI.
4. În Iliescu şi Socaciu (coord.), *op.cit.* Pentru volumul de faţă, traducerea a fost revizuită, fiind corectate o serie de neajunsuri şi incongruenţe ale primei versiuni. De asemenea, am renunţat la cea mai mare parte a notelor traducătorului care au apărut în versiunea din volumul citat, pe baza a două criterii. În primul rând, au fost eliminate toate notele care expuneau argumente formulate de Hobbes în alte pasaje, netraduse în *Fundamente*, dar care fac parte din selecţia de aici. În al doilea rând, am renunţat la notele care semnalau teme ce sunt discutate în detaliu în studiile grupate în cea de-a doua parte a antologiei de faţă. În schimb, au apărut o serie de note noi.

traducerii în premieră a altor texte. Principala justificare a acestei opțiuni este dată de ideea unității tematice a selecției. Fragmentele traduse anterior în *Fundamentele gândirii politice moderne* fac parte din structura de rezistență a argumentului *Leviathanului*; a le fi omis ar fi însemnat să prezentăm aici un text „șchiop", periclitând chiar realizarea principalului obiectiv al antologiei, care este, așa cum am menționat, acela de a oferi un instrument de lucru celor interesați.

Exista, desigur, opțiunea ca, în locul fragmentelor în cauză, să traducem fragmente corespondente din alte opere ale lui Hobbes, în special din *De Cive*. Nu am făcut acest lucru, din nou, din considerente de unitate a textului. Majoritatea comentatorilor admit, îndeobște, faptul că arhitectura argumentativă nu este identică în diferitele lucrări hobbesiene, așa cum diferită este și maniera de expunere[1]. Preluarea unor fragmente din *De Cive* în prima parte a volumului ar fi atras după sine fie necesitatea preluării altora, fie elaborarea unui aparat critic detaliat, care la rândul lui ar fi consumat spațiu, dar, mai presus de toate, ar fi cerut din partea cititorului un efort de înțelegere suplimentar, periclitând din nou obiectivul nostru de a-i oferi acestuia un ghid de lectură util și (în măsura în care textul hobbesian este adecvat pentru acest lucru, fără a cădea în păcatul supersimplificărilor popularizante) comod. În plus, unul dintre criteriile principale ale selecției a fost acela ca fragmentele traduse să funcționeze ca texte ilustrative pentru studiile din partea secundă. Cum majoritatea acestora se referă explicit la teme și formulări din *Leviathan*, am preferat ca trimiterile la pasaje din *De Cive* să-și găsească locul, acolo unde am considerat de cuviință, în notele de subsol. De asemenea, încălcând regula structurării volumului în două părți separate ferm, câteva fragmente din *De Cive* vor apărea ca material ilustrativ la articolul profesorului Adrian-Paul Iliescu.

Cea de-a doua parte a volumului este consacrată unor studii care abordează probleme intens discutate în exegeza hobbesiană, privitoare la fundarea teoriei politice a lui Hobbes, la locul ei în istoria ideilor politice, la structura și la aplicațiile ei posibile. Astfel, articolele lui Cătălin Avramescu și Samuel Mintz încearcă să contureze cadrul ideatic (sau mediul intelectual) în care a fost construită teoria lui Hobbes, cu un accent special pus pe relația între Hobbes și alți filosofi importanți ai vremii (Avramescu) și pe sensurile simbolice ale metaforei Leviathanului (Mintz). Articolele lui Adrian-Paul Iliescu, Martin Bertman și Eldon Eisenach pun în evidență trei tipuri de presupoziții importante pentru înțelegerea filosofiei politice a lui Hobbes. Primul dintre aceste articole își propune să identifice contextul filosofic în care trebuie să ne plasăm pentru a înțelege corect natura și rolul individualismului în demersul hobbesian, cel de-al doilea să elucideze modul în care convingerile lui Hobbes cu aplicabilitate în filosofia limbajului afectează teoria sa politică, iar cel de-al treilea să argumenteze în favoarea rolului crucial pe care considerațiile de natură teologică ale lui Hobbes îl au pentru fundarea metafizică și din perspectiva filosofiei istoriei a argumentelor sale politice. Studiul lui Sorin Bangu are drept obiectiv să ofere o reconstrucție a liniilor de forță ale argumentului politic din *Leviathan* și să contureze o posibilă cale de a

1. Mai greoaie în *De Cive*, pe când *Leviathanul* este aproape unanim considerat drept una dintre capodoperele stilistice ale culturii de limbă engleză. În măsura în care traducerea noastră a reușit să transpună în limba română calitățile stilului hobbesian, dorința de a-i oferi cititorului nu doar o lectură fructuoasă intelectual, ci și plăcută estetic a intrat la rândul ei în calcul atunci când am făcut selecția textelor.

concilia anumite inconsistenţe ale textului. Articolul lui Emanuel Socaciu încearcă să clarifice o problemă epistemologică a teoriilor contractualiste şi, dintr-o perspectivă care se distanţează de ortodoxia interpretărilor lui Hobbes, să argumenteze că demersul hobbesian nu reuşeşte să ofere o soluţie satisfăcătoare pentru această problemă decât cu preţul renunţării la o parte dintre pretenţiile sale explicite sau implicite. În fine, studiul regretatului profesor Gregory Kavka reprezintă o pledoarie implicită pentru actualitatea teoriei politice hobbesiene. Contestând asocierea lui Hobbes cu absolutismul politic (frecventă în folclorul politic şi acceptată de mulţi comentatori), Gregory Kavka expune temeiurile pentru care filosoful englez poate fi văzut mai curând ca un reprezentant al liberalismului politic modern (în sensul specific termenului „liberalism" în cultura politică americană).

Pentru că acest volum este rezultatul unui efort de echipă, ţin să mulţumesc aici unui număr de persoane şi instituţii, fără de care proiectul nu ar fi trecut niciodată de faza intenţiilor. Întâi de toate, doresc să mulţumesc Editurii Polirom, care a acceptat cu mult curaj ideea unei astfel de colecţii (o premieră pentru piaţa cărţii din România) şi, în cadrul acesteia, ideea unui volum consacrat unuia dintre cei mai importanţi filosofi ai politicii, care nu se bucură încă, din păcate, de o atenţie suficientă din partea comunităţii noastre academice. Aş dori, de asemenea, să-mi exprim întreaga gratitudine pentru toţi colaboratorii, care au contribuit în mod nemijlocit la realizarea acestei antologii. Câţiva dintre ei însă au avut un rol cu totul special, pe care este o datorie de onoare, la fel ca şi o plăcere, să-l amintesc aici. În primul rând, ţin să mulţumesc profesorului Martin Bertman, preşedinte al International Hobbes Association şi redactor-şef al revistei *Hobbes Studies*, precum şi instituţiilor pe care le conduce, pentru sprijinul (nu doar) moral acordat pe parcursul realizării proiectului. Dacă cititorul român poate lectura articolele lui Mintz, Kavka şi Bertman (neantologate până acum într-un volum şi apărute doar în *Hobbes Studies*, o revistă de specialitate accesibilă doar unui public restrâns), acest lucru se datorează numai amabilităţii şi promptitudinii cu care *International Hobbes Association* ne-a acordat *copyright*-urile pentru ediţia română. Profesorul Bertman a formulat, de asemenea, şi un număr de sugestii preţioase pentru selecţia textelor hobbesiene din prima parte a volumului. O contribuţie întru totul asemănătoare a avut şi profesorul Eldon Eisenach. El este cel care a preluat sarcina administrativă şi consumatoare de timp de a întreprinde diligenţele pe lângă Chicago University Press, pentru acordarea dreptului de reproducere a fragmentelor preluate din cartea sa, *Two Worlds of Liberalism: Religion and Politics in Hobbes, Locke and Mill* (mulţumiri se cuvin, pe această cale, şi domnului Perry Cartwright, membru în conducerea prestigioasei edituri americane, pentru solicitudinea şi înţelegerea pe care ni le-a acordat). De asemenea, sugestiile aduse de profesorul Eisenach au contribuit la îmbunătăţirea structurii volumului. Mulţumirile mele cele mai sincere se îndreaptă şi către Cătălin Avramescu, cel care a răspuns cu o amabilitate extraordinară solicitării de a contribui cu un text, în condiţiile în care solicitarea a fost formulată cu doar o lună înaintea termenului de predare a manuscrisului. De un sprijin extrem de important m-am bucurat din partea colegului meu Sorin Bangu, cel care, prin efortul substanţial şi prin calitatea muncii depuse la traducerile pe care le-a efectuat, a simplificat mult sarcina coordonatorului. La fel de notabilă este şi contribuţia lui Ioan Muntean, care a acceptat să traducă acele fragmente hobbesiene în cazul cărora efortul de transpunere a lor în limba română presupunea cunoştinţe solide privitoare la metafizica şi teologia din perioada medievală şi din cea post-renascentistă. Nu în ultimul rând, aş dori să-mi exprim

Întreaga recunoştinţă faţă de profesorul Adrian-Paul Iliescu, atât pentru contribuţia la acest volum, cât şi pentru cea pe care a avut-o şi o are la formarea mea intelectuală. Dacă, fără sprijinul tuturor persoanelor şi instituţiilor cărora le-am mulţumit aici, acest proiect nu ar fi fost nimic mai mult decât o intenţie, în lipsa sprijinului şi a încrederii pe care profesorul Iliescu mi le-a acordat de-a lungul timpului, în lipsa tactului cu care a ştiut să-mi trezească şi să-mi îndrume interesul pentru filosofia politică, este puţin probabil să fi ajuns vreodată să am astfel de intenţii. Încă o dată, mulţumiri tuturor. A face parte dintr-o astfel de echipă este pentru oricine o onoare şi o plăcere şi constituie o experienţă intelectuală şi umană de neuitat.

E.M. Socaciu

Notă asupra traducerii: Traducerea citatelor din Hobbes care apar în articolele contributorilor români, în general, le aparţine (astfel, cititorul poate întâlni variante de traducere alternative). Diferenţele faţă de traducerea mea sau a lui I. Muntean sunt semnalate prin note de subsol (cu marca „n.coord., E.M.S."), acolo unde ele sunt semnificative. Excepţia de la această regulă o reprezintă articolele lui Adrian-Paul Iliescu şi Sorin Bangu, în care traducerea citatelor din *Leviathan* îmi aparţine. De asemenea, modul de indicare a trimiterilor bibliografice la *Leviathan* a fost lăsat la latitudinea autorilor. Deşi notaţia din ediţia Gaskin tinde să devină din ce în ce mai utilizată, atâta vreme cât ea nu este încă un standard general acceptat, iar cititorii pot întâlni, în literatură, diverse tipuri de notaţii, am preferat să nu intervin în maniera folosită de autori, cu condiţia ca trimiterea să conţină numărul capitolului. În privinţa celorlalte lucrări ale lui Hobbes, problema este mai puţin acută, trimiterile fiind de obicei standardizate (o listă uzuală de prescurtări ale titlurilor se poate găsi în finalul articolelor lui Bertman şi Socaciu).

Pentru traducerea citatelor hobbesiene din articolele contributorilor străini, a fost urmărită unificarea cu varianta română din prima parte a volumului. În general, diferenţele fie sunt minore şi au fost scăpate accidental din vedere, fie reprezintă expresia unei indecizii cu privire la varianta optimă de traducere[1]. Anumite opţiuni de traducere sunt explicate în notele de subsol.

Cum este puţin probabil ca o traducere a textului *Leviathanului* să fie vreodată „finalizată" (în sensul de „gata, nu mai e nimic de corectat la ea"), mai ales la primele tentative, toate aceste incertitudini şi probleme nerezolvate au darul de a ambiţiona, mai curând de cât de a descuraja. Nu ne-am propus o traducere „perfectă". Dacă, în schimb, am reuşit să oferim o versiune inteligibilă, suficient de fidelă semantic şi care să sune rezonabil în limba română, am realizat tot ceea ce speram. (E.M.S.)

1. Principiul călăuzitor, în această situaţie, a fost acela că e preferabil să fii inconsecvent căutând soluţia, decât să rişti a fi perseverent în greşeală. În plus, există la Hobbes o serie de concepte care admit destul de greu o variantă univocă de traducere şi în cazul cărora ne-am lăsat ghidaţi de context.

SECȚIUNEA I

Thomas Hobbes: *Leviathanul* sau Materia, forma și puterea unei comunități ecleziastice și civile*

* Traducerea tuturor fragmentelor din *Leviathan* a fost realizată după Thomas Hobbes, *Leviathan* (ed. J.C.A. Gaskin), Oxford University Press, 1996 (retipărită în ediție paperback în 1998).

I.1. INTRODUCERE

1. Natura (meşteşugul creator[1] prin care Dumnezeu a plăsmuit lumea şi prin care o cârmuieşte) este imitată de *meşteşugul creator* al oamenilor, la fel ca şi în multe alte privinţe, şi prin aceea că poate plăsmui un animal artificial. Căci, văzând că viaţa nu este nimic altceva decât o mişcare a organelor, care începe într-una din părţile interne principale, de ce nu am spune că toate *automatele* (maşini care sunt puse în mişcare prin arcuri şi roţi, cum ar fi ceasurile) au o viaţă artificială? Căci ce altceva este *inima*, dacă nu un *resort*; şi ce sunt *nervii*, dacă nu o mulţime de *legături*; şi ce sunt *articulaţiile*, dacă nu *rotiţe*, care pun în mişcare întregul corp, conform voinţei creatorului (*artificer*) său? Însă *meşteşugul creator* poate merge chiar mai departe, imitând acea lucrare raţională a naturii, cea mai minunată dintre toate, *omul*. Căci prin mijlocirea acestui meşteşug este creat marele LEVIATHAN[2], numit COMUNITATE CIVILĂ[3] sau STAT (CIVITAS, în latină), care nu este nimic altceva decât un om artificial, chiar dacă mai mare şi mai puternic decât cel natural, pentru a cărui protecţie şi apărare a fost conceput. Iar în acest om artificial, *suveranitatea* este un *suflet* artificial, care dă viaţă întregului corp şi îl pune în mişcare; *magistraţii* şi ceilalţi *slujbaşi*, care judecă şi execută, sunt *articulaţii* artificiale; *răsplata şi pedeapsa* (prin care, legate de tronul suveranităţii, fiecare articulaţie şi fiecare membru sunt puse în mişcare pentru a-şi îndeplini datoria), sunt *nervii*, care îndeplinesc aceeaşi funcţie în corpul natural; *averea şi bogăţiile* tuturor membrilor particulari sunt *puterea*; *salus populi* (*siguranţa oamenilor*) este *îndatorirea* sa; *consilierii*, prin mijlocirea cărora îi sunt transmise toate lucrurile pe care are nevoie să le ştie, sunt *memoria* sa; *echitatea* şi *legile* sunt *raţiunea* şi *voinţa*; *buna înţelegere* e *sănătatea*; *vrajba* e *boala*; iar *războiul civil*, *moartea*. Iar *pactele* şi *convenţiile*, prin care părţile

---

1. În original, *art*. Hobbes se foloseşte de polisemia cuvântului, care poate însemna atât „artă", cât şi „meşteşug" sau „măiestrie". Cum autorul se referă la meşteşugul (sau la arta) celui care proiectează şi construieşte maşini (al inginerului, aşa cum l-am numi azi), am preferat traducerea prin „meşteşug creator" (n.coord., E.M.S.; toate notele la textele lui Hobbes aparţin traducătorilor).
2. Pentru o explicaţie detaliată a sensului metaforei Leviathanului, vezi articolul lui Mintz din această antologie.
3. *Commonwealth*, în original. Pentru o justificare a acestei opţiuni de traducere, vezi Iliescu şi Socaciu (coord.), *Fundamentele gândirii politice moderne*, Iaşi, 1999, p. 49, nota 5.

acestui corp politic au fost la început create, puse laolaltă şi unite, se aseamănă acelui *fiat*, sau *să facem un om*, rostit de Dumnezeu în actul creaţiei sale.

2. Pentru a descrie natura acestui om artificial, voi lua în considerare:

În primul rând, *materia* din care e alcătuit şi *creatorul* său; care sunt *Omul*.

În al doilea rând, *cum* şi prin ce *convenţii* este creat; care sunt *drepturile* şi care este *puterea* sau *autoritatea* justă a unui *suveran*; şi prin ce este el *menţinut* sau *dizolvat*.

În al treilea rând, ce este o *Comunitate civilă creştină*.

În al patrulea rând, care este *Regatul întunericului*.

3. În privinţa primei probleme, există un proverb, mult ignorat în ultima vreme, care spune că *înţelepciunea* este dobândită citind nu *cărţile*[1], ci *oamenii*: Pornind de aici, acele persoane, care de cele mai multe ori nu pot da vreo altă dovadă de înţelepciune, găsesc o mare desfătare în a arăta ce cred ele că ar fi citit în oameni, prin acuze răutăcioase pe care şi le aduc, pe la spate, unele altora. Dar mai există un proverb, de mult nemaiînţeles, prin care acele persoane ar putea învăţa să se citească unele pe altele, dacă s-ar strădui îndestul; şi care spune *nosce teipsum*, *citeşte-te pre tine*. Iar prin acesta nu s-a înţeles, aşa cum este el folosit acum, îngăduirea purtării barbare a celor puternici faţă de inferiorii lor, şi nici încurajarea purtării obraznice a celor de condiţie joasă faţă de cei superiori lor; ci acest proverb era menit să ne înveţe că, prin asemănarea dintre gândurile şi pasiunile unui om şi cele ale altuia, oricine priveşte în sine şi ia în considerare ceea ce face, atunci când *gândeşte*, *crede*, *raţionează*, *speră*, *se teme* etc., şi pe ce temeiuri o face, va citi şi va învăţa, prin aceasta, care sunt gândurile şi pasiunile tuturor celorlalţi oameni, în situaţii asemănătoare. Eu vorbesc despre asemănarea *pasiunilor*, care sunt aceleaşi pentru toţi oamenii, şi anume *dorinţa*, *teama*, *speranţa* etc., şi nu despre asemănarea dintre *obiectele* pasiunilor, care sunt lucrurile *dorite*, *temute*, *sperate* etc.; căci în privinţa acestora alcătuirea şi educaţia fiecăruia diferă atât de mult şi este atât de uşor ca ele să fie ascunse cunoaşterii noastre, încât trăsăturile inimii unui om, confuze şi ascunse prin minciună, înşelătorie, falsuri şi doctrine greşite, pot fi cunoscute doar de acela care cercetează inimile. Şi, cu toate că, din acţiunile oamenilor, putem afla uneori intenţiile acestora; totuşi, a face aceasta fără a le compara cu acţiunile noastre şi fără a distinge toate circumstanţele care pot modifica situaţia înseamnă a le descifra fără să avem o cheie potrivită şi a ne înşela de cele mai multe ori, fie pentru că le acceptăm prea uşor, fie din prea multă neîncredere; căci cel care citeşte în alţii este, la rându-i, un om bun sau rău.

1. Trimitere ironică a lui Hobbes la adresa filosofiei scolastice. De altfel, întregul text abundă în astfel de ironii.

4. Dar, chiar dacă un om nu-l poate, prin propriile sale acţiuni, citi vreodată întru totul pe un altul, aceasta nu-l ajută decât în privinţa celor cunoscuţi, care sunt puţini. Cel însă care cârmuieşte o întreagă naţiune trebuie să citească în sine nu pe cutare sau cutare om, ci întreaga omenire; lucru care, deşi este greu de înfăptuit, mai greu decât a învăţa orice limbă sau orice ştiinţă, totuşi, după ce voi fi expus într-o manieră ordonată şi limpede propria mea citire, singura sarcină ce-i rămâne altuia va fi doar aceea de a cerceta dacă nu găseşte aceleaşi lucruri, la rându-i, în sine. Căci acest tip de doctrină nu admite vreo altă demonstraţie. [...]

PARTEA I: DESPRE OM

I.2. CAPITOLUL X:
Despre putere, preţuire, demnităţi, cinstire şi vrednicie

1. PUTEREA unui *om*, în sens universal, este acelaşi lucru cu mijloacele sale prezente pentru obţinerea unui bine viitor întrezărit. Iar ea este fie *originară*, fie *instrumentală*.

2. *Puterea naturală* este superioritatea facultăţilor corpului sau a celor ale minţii: cum ar fi o neobişnuită tărie, frumuseţe a înfăţişării, prudenţă, îndemânare, elocinţă, generozitate sau noblete. *Instrumentale* sunt acele puteri care, dobândite prin mijlocirea primelor sau prin noroc, constituie mijloace şi unelte pentru dobândirea altora: cum ar fi bogăţiile, reputaţia, prietenii sau acea lucrare tainică a lui Dumnezeu, pe care oamenii o numesc soartă bună. Căci, în acest punct, natura puterii este, la fel ca şi a faimei, aceea de a spori pe măsură ce se exercită; sau la fel ca şi cea a mişcării corpurilor grele care, cu cât merg mai departe, cu atât îşi sporesc repeziciunea.

3. Cea mai mare dintre puterile omeneşti este aceea compusă din puterile celor mai mulţi oameni, unite prin consimţământ într-o singură persoană, naturală ori civilă, care dispune de toate acele puteri reunite după propria voinţă (iar astfel este puterea unei comunităţi civile) ori după voinţa fiecărui individ în parte (iar astfel este puterea unei facţiuni sau a mai multor facţiuni unite). De aceea, a avea slujitori înseamnă putere; a avea prieteni înseamnă putere; căci prin aceasta forţele mai multora se unesc.

4. De asemenea, bogăţiile, însoţite de generozitate, înseamnă putere, căci ele aduc prieteni şi slujitori. Dar, în lipsa generozităţii, lucrurile nu stau la fel căci, în acest caz, ele nu îi mai apără pe oameni, ci îi expun invidiei şi prădălniciei.

5. Reputaţia puterii înseamnă putere; căci ea aduce cu sine devotamentul celor care au nevoie de protecţie.

6. La fel şi reputaţia iubirii de care se bucură un om în ţara sa (numită popularitate), din acelaşi motiv.

7. De asemenea, orice calitate care îl face pe un om să fie iubit sau temut de mulţi alţii ori reputaţia unei astfel de calităţi înseamnă putere; pentru că ele sunt mijloace de a obţine ajutorul sau supunerea acelora.

8. Izbânzile înseamnă putere, căci ele aduc reputaţia înţelepciunii sau a soartei bune; ceea ce îi face pe oameni fie să se teamă de acela care le dobândeşte, fie să se încreadă în el.

9. Bunăvoinţa celor care au deja putere înseamnă sporirea puterii; căci prin aceasta se câştigă iubire.

10. Reputaţia de prudenţă pe timp de pace sau război înseamnă putere; căci pe cei prudenţi îi lăsăm să ne cârmuiască, împotrivindu-ne lor mai puţin decât altora.

11. Rangul nobiliar înseamnă putere, dar nu oriunde, ci doar în acele comunităţi civile, în care este însoţit de privilegii; căci în astfel de privilegii constă puterea sa.

12. Elocinţa înseamnă putere, căci este prudenţă aparentă.

13. Frumuseţea înfăţişării înseamnă putere; căci, fiind o promisiune a bunătăţii, le uşurează celor care o posedă dobândirea bunăvoinţei din partea femeilor şi a străinilor.

14. Ştiinţele nu înseamnă decât o putere măruntă, căci superioritatea în cazul lor nu este evidentă; iar de aceea, nu sunt recunoscute pentru orice om; în plus, sunt puţini acei care le posedă; şi, chiar şi aceştia, doar în privinţa puţinor lucruri[1]. Căci natura ştiinţei este astfel încât nu-i pot recunoaşte prezenţa decât aceia care, într-o bună măsură, au dobândit-o.

15. Artele de folosinţă publică, aşa cum sunt construirea de fortificaţii, de maşini şi de alte instrumente dedicate războiului înseamnă putere; căci ele contribuie la apărare şi la obţinerea victoriei. Dar, deşi adevărata mamă a acestora este ştiinţa, şi anume matematica; totuşi, pentru că toate aceste obiecte sunt aduse în lume de mâna meşteşugarului, ele sunt considerate (tot aşa cum moaşa, în ochii celor ignoranţi, trece drept mamă) ca fiind rodul acestei mâini.

16. *Valoarea* sau PREŢUIREA unui om este, dintre toate lucrurile, preţul său; adică, este atâta cât s-ar oferi pentru folosinţa puterii sale; de aceea, ea nu este absolută, ci depinde de judecata şi nevoia altora. Un conducător militar destoinic se află la mare preţ pe timp de război, actual sau iminent, însă lucrurile nu stau la fel pe timp de pace. Un judecător învăţat şi necorupt este mult preţuit pe timp de pace, dar nu la fel de mult pe timp de război. Şi, în privinţa oamenilor, la fel ca şi a celorlalte lucruri, nu vânzătorul este cel care hotărăşte preţul, ci cumpărătorul. Căci un om poate (aşa cum fac cei mai mulţi) să creadă despre propria valoare că este cea mai mare cu putinţă; totuşi, adevărata sa valoare nu este mai mare decât o judecă ceilalţi a fi.

17. Manifestarea valorii pe care o atribuim altora este ceea ce numim de obicei cinstire sau necinstire. A preţui pe cineva mult înseamnă a-l *cinsti*, iar a-l preţui puţin înseamnă a-l găsi *nedemn de cinstire*. Dar, în acest caz, preţuirea mai mare sau mai mică trebuie să fie înţeleasă prin comparaţie cu valoarea pe care fiecare om şi-o atribuie sieşi.

18. Preţuirea publică a unui om, care este valoarea atribuită lui de comunitatea civilă, este ceea ce oamenii numesc de obicei DEMNITĂŢI. Iar această

1. Hobbes va relua acest argument, în detaliu, în prima parte a capitolului XIII.

valoare a lui pentru comunitatea civilă este arătată prin atribuirea de funcţii publice, de comandă ori judecătoreşti; ori prin atribuirea de nume şi titluri, introduse pentru distingerea unei asemenea valori.

19. A implora pe un altul, pentru orice fel de ajutor, înseamnă a-l CINSTI; căci aceasta este un semn al opiniei că acela are puterea de a ajuta; şi cu cât mai dificilă este problema pentru care se cere ajutorul, cu atât e mai mare cinstirea ce se arată aceluia.

20. A da ascultare cuiva înseamnă a-l cinsti; căci nimeni nu dă ascultare acelora despre care crede că nu au puterea de a-l ajuta sau de a-i face rău. Prin urmare, a nu da ascultare cuiva înseamnă a-l dispreţui. [...]

53. VREDNICIA este un lucru diferit de preţuirea sau de valoarea unui om şi, de asemenea, de meritul acestuia, şi constă dintr-o putere sau dintr-o capacitate specială în vederea a ceva cu privire la care se spune că este vrednic; iar această capacitate particulară este de obicei numită POTRIVIRE sau *aptitudine*.

54. Căci acela este cel mai vrednic să fie comandant militar, sau judecător, sau să aibă orice altă însărcinare, care este omul cel mai potrivit, având calităţile cerute pentru buna îndeplinire a acesteia; şi acela cel mai vrednic de a avea bogăţii care posedă calităţile cele mai necesare pentru o bună folosire a acestora; iar dacă vreuna dintre aceste calităţi îi lipseşte, un om poate totuşi să fie vrednic şi valoros în privinţa altor lucruri. Iarăşi, să spunem că un om poate fi vrednic de bogăţii, funcţii şi însărcinări, chiar dacă nu poate invoca nici un drept de a le dobândi înaintea altcuiva; şi, prin urmare, nu se poate spune că le-ar merita sau că i s-ar cuveni. Căci meritul presupune un drept şi presupune că lucrul cuvenit cuiva este astfel ca urmare a unei făgăduinţe; dar despre toate acestea voi spune mai mult atunci când voi vorbi despre contracte.

I.3. CAPITOLUL XI: *Despre deosebirile dintre moravuri*

1. Prin moravuri, nu înţeleg aici decenţa purtării, adică lucruri cum sunt felul în care oamenii trebuie să se salute unii pe alţii, sau să îşi spele gura, sau să-şi cureţe dinţii înainte de a-şi primi oaspeţii, sau orice astfel de lucruri care ţin de *mica morală*; ci înţeleg acele calităţi ale omenirii, care privesc convieţuirea ei în pace şi în unitate. Pentru a atinge acest scop, trebuie să ţinem seama de faptul că fericirea acestei vieţi nu stă în tihna unei minţi lipsite de îndoieli. Căci nu există nimic de genul acelui *finis ultimus* (scop final) sau *summum bonum* (bine suprem), despre care se vorbeşte în cărţile vechilor filosofi ai moralei. Iar un om ale cărui dorinţe au ajuns la un sfârşit nu poate trăi cu nimic mai mult decât unul ale cărui simţuri şi imaginaţie au încetat să lucreze. Fericirea constă într-un progres continuu al dorinţei, dinspre un obiect spre altul, obţinerea primului nefiind decât un pas către obţinerea celuilalt. Cauza acestui fapt este că obiectul dorinţei omului nu stă în obţinerea, pentru o singură dată, a unei satisfacţii de moment, ci în asigurarea, pentru totdeauna, a mijloacelor pentru atingerea dorinţelor viitoare. Prin urmare, acţiunile voluntare şi predispoziţiile tuturor oamenilor ţintesc nu doar dobândirea, ci şi asigurarea viitoare a unei vieţi mulţumite, şi se deosebesc între ele doar prin maniera în care sunt îndeplinite; iar această deosebire se naşte, în parte, din varietatea pasiunilor care se găsesc în oameni diferiţi, iar în parte din deosebirile dintre cunoaşterea sau opiniile fiecăruia cu privire la cauzele care produc efectul dorit.

2. Astfel încât, înainte de toate, susţin că există o predispoziţie generală a întregii omeniri, şi anume dorinţa perpetuă şi neostoită de a obţine putere după putere, dorinţă care nu încetează decât în moarte. Iar cauza acestei dorinţe nu este întotdeauna aceea că un om speră să se bucure de o desfătare mai intensă decât aceea pe care a atins-o deja, sau aceea că nu poate fi mulţumit cu o putere moderată; ci este aceea că omul nu-şi poate asigura puterea şi mijloacele necesare păstrării unei vieţi bune, pe care o trăieşte, fără a dobândi noi puteri şi mijloace. Iată de ce regii, ale căror puteri sunt cele mai mari, îşi îndreaptă străduinţele spre a şi le asigura, prin mijlocirea legilor (înlăuntrul ţării) sau a războaielor (în afara ei); iar dacă au reuşit aceasta, atunci acestei dorinţe îi urmează o alta, care, la unii, este aceea de a dobândi faimă în urma unei noi cuceriri; la alţii, aceea a tihnei şi a plăcerilor simţurilor; iar la alţii, aceea de a fi admiraţi sau lăudaţi pentru măiestria lor într-o artă ori în privinţa unei alte facultăţi a minţii.

3. Rivalitatea dintre oameni, pentru bogăţii, cinstire, puterea de a porunci, precum şi pentru alte puteri predispune către apariţia vrajbei, a duşmăniei şi a războiului: căci modul în care unul dintre rivali îşi poate îndeplini dorinţa este acela de a-l ucide, subjuga, înlătura sau respinge pe celălalt. Rivalitatea pentru elogii, în mod particular, predispune către venerarea celor din vechime. Căci oamenii găsesc pricini de învrăjbire cu cei vii, iar nu cu cei morţi; şi le atribuie acestora din urmă mai mult decât li se cuvine, pentru ca astfel să umbrească gloria celorlalţi.

4. Dorinţa de a se bucura de tihnă şi de desfătarea simţurilor îi înclină pe oameni să se supună unei puteri comune: căci, prin astfel de dorinţe, omul renunţă la protecţia la care ar fi putut spera prin propriile strădanii şi prin propria muncă. Teama de moarte, la fel ca şi cea de a nu fi rănit, înclină către acelaşi lucru şi din acelaşi motiv. Dimpotrivă, cei lipsiţi de mijloace, la fel ca şi cei temerari, nemulţumiţi de starea lor prezentă, şi deopotrivă cei care năzuiesc să obţină un grad militar de comandă sunt înclinaţi să păstreze cauzele războiului şi să stârnească tulburări şi răzvrătiri, căci onorurile militare nu pot fi obţinute decât prin război; şi nici nu poţi spera să-ţi iei revanşa după un joc pierdut altfel decât reamestecând cărţile[1].

5. Dorinţa de cunoaştere şi de a se bucura de binefacerile păcii îi înclină pe oameni să se supună unei puteri comune; căci o astfel de dorinţă conţine înlăuntrul ei dorinţa de a avea îndeajuns de mult răgaz pentru aceasta şi, prin urmare, dorinţa de a-şi asigura protecţia din partea altei puteri decât cea proprie.

6. Dorinţa de a obţine elogiul altora îi îndeamnă pe oameni să îndeplinească acţiuni lăudabile, care să fie pe placul acelora a căror judecată ei o preţuiesc; căci elogiile acelora pe care îi dispreţuim, le dispreţuim deopotrivă. Dorinţa faimei de după moarte face acelaşi lucru. Şi, chiar dacă după moarte este fără de noimă să credem că elogiile care ni se aduc pe pământ ar fi pricini de desfătare, căci ele fie s-ar pierde printre desfătările de negrăit ale Raiului, fie ar fi nimicite în chinurile fără de capăt ale iadului; totuşi, o astfel de faimă nu este una vană, căci oamenii obţin o desfătare prezentă din contemplarea ei şi a foloaselor pe care ei, prin ceea ce fac pentru a o obţine, le lasă posterităţii. Şi, cu toate că ei nu văd acum aceste foloase, şi le imaginează; iar orice lucru, care constituie o plăcere a simţurilor, constituie, deopotrivă, o plăcere a imaginaţiei[2].

---

1. Probabil prima apariţie, în filosofia politică modernă, a metaforei jocului social, deşi sensul ei este oarecum diferit de cel în care o utilizăm astăzi... Forţa de sugestie a stilului lui Hobbes este şi aici remarcabilă: cei care stârnesc şi întreţin conflictele în societate încearcă să provoace reamestecarea şi redistribuirea cărţilor, în speranţa că data viitoare vor avea o „mână" mai bună.
2. Această afirmaţie a lui Hobbes trebuie luată în sens literal; el defineşte imaginaţia, în capitolul II, drept „simţ alterat".

7. A primi din partea cuiva, cu care ne credem egali, foloase prea mari pentru a mai putea spera să le răsplătim cândva ne predispune către o falsă iubire care, de fapt, e o ură ascunsă; şi ne pune în situaţia unui datornic disperat, care, evitând să-şi vadă creditorul, îi doreşte în mod tacit aceluia să ajungă acolo de unde nu l-ar mai putea vedea vreodată. Căci foloasele obligă, iar obligaţiile sunt lanţuri; iar obligaţiile de care nu ne putem achita, acestea sunt lanţuri pentru vecie; ceea ce, pentru un egal, este motiv de ură. Dar a primi foloase din partea unuia despre care recunoaştem a ne fi superior înclină către iubire, căci obligaţia nu înseamnă o nouă cădere; iar acceptarea lor cu bucurie (ceea ce oamenii numesc *recunoştinţă*) înseamnă o astfel de cinstire a celui care obligă, încât este de obicei luată drept o răsplată. De asemenea, a primi foloase fie din partea unui inferior, fie din partea unui egal, atâta vreme cât nutrim speranţa de a le răsplăti, înclină către iubire căci, în intenţia celui care le primeşte, obligaţia este una de ajutor şi de folos reciproc; iar de aici se naşte o întrecere pentru a oferi cât mai mult celuilalt, care este cea mai nobilă şi mai avantajoasă întrecere cu putinţă, în care cel victorios e mulţumit de victoria sa, iar celălalt este răzbunat mărturisindu-şi înfrângerea.

8. A face unui om mai mult rău decât poate sau decât este dispus acela să îndure îl înclină pe cel ce face răul să-l urască pe cel care îl suferă. Căci primul trebuie să se aştepte fie la răzbunare, fie la iertare; iar amândouă sunt pricini de ură.

9. Teama de a nu fi subjugat îl face pe om să se folosească de ajutorul societăţii ori să îl caute; căci nu există vreun alt mod în care să-şi poată asigura viaţa şi libertatea.

10. Acei oameni neîncrezători în propria agerime a minţii sunt mai curând hărăziţi să izbândească, în caz de zaveră ori răzmeriţă, decât aceia care se cred înţelepţi ori ageri. Căci acestora din urmă le place să chibzuiască, pe când primilor (temându-se să nu fie ei cei prinşi în cursă) le place să fie cei dintâi care lovesc. Căci în vreme de răzmeriţă, atunci când oamenii sunt mereu împrejmuiţi de bătălii, a sta laolaltă şi a se folosi de toate avantajele forţei este o strategie mai bună decât oricare alta care ar putea proveni din agerimea minţii ori din înţelepciune.

11. Cei care caută gloria deşartă, fără a avea conştiinţa unor mari calităţi, găsesc desfătare în a presupune despre ei că sunt oameni galanţi şi sunt înclinaţi doar către lăudăroşenie, dar nu şi către acţiune; căci, atunci când apare o primejdie sau o situaţie grea, ei nu se aşteaptă la nimic altceva decât să le fie descoperite lipsurile.

12. Cei care caută gloria deşartă şi care îşi apreciază calităţile pe baza linguşirilor altora ori pe baza norocului care le-a însoţit vreo acţiune trecută, şi ale căror nădejdi nu sunt clădite pe temeiul solid al adevăratei cunoaşteri de sine sunt înclinaţi să se arunce în mod pripit înainte; iar în faţa primejdiei ori a greutăţilor, sunt înclinaţi să se retragă, dacă pot: căci neîntrezărind calea

siguranţei, şi-ar risca mai curând onoarea, care mai poate fi salvată printr-o scuză, decât vieţile, pentru care nu există vreo salvare suficientă.

13. Aceia care au o părere prea bună despre propria lor înţelepciune în treburile cârmuirii sunt înclinaţi către ambiţie. Căci, în lipsa unei funcţii publice în consilii ori în magistratură, înţelepciunea lor şi-ar pierde cinstirea celorlalţi. Prin urmare, aceia care vorbesc cu elocinţă sunt înclinaţi către ambiţie; căci elocinţa pare înţelepciune atât în ochii lor, cât şi în ai altora.

14. Sfiala îi predispune pe oameni la nehotărâre şi la a pierde ocaziile cele mai potrivite pentru acţiune. Căci, după ce oamenii au tot chibzuit până când s-a apropiat timpul de a trece la acţiune, dacă nu le este evident ce e mai bine să facă, acesta este un semn că diferenţa dintre motivele care i-ar împinge către una sau către cealaltă nu este mare; de aceea, a nu lua o hotărâre înseamnă a pierde ocazia potrivită stând şi cântărind lucruri lipsite de însemnătate. Iar aceasta este sfială.

15. Modestia (deşi o virtute la cei săraci) îl face pe om neputincios să ia parte la acele acţiuni care cer tăria reunită a mai multora: căci modestia îi slăbeşte strădania, care este hrănită prin răsplată şi întreţinută astfel.

16. Elocinţa, însoţită de laude, îi predispune pe oameni să se încreadă în aceia care le practică, deoarece prima este o aparentă înţelepciune, iar celelalte o aparentă bunăvoinţă. Să le adăugăm lor o reputaţie militară şi oamenii vor fi înclinaţi să-i însoţească pe cei care au toate acestea şi să se supună lor; primele, asigurându-i pe oameni împotriva primejdiilor care ar veni din partea acestora, pe când cea din urmă îi asigură împotriva primejdiilor care ar veni din partea altora.

17. Lipsa ştiinţei, adică necunoaşterea cauzelor, îi predispune ori mai curând îi constrânge pe oameni să se bazeze pe sfatul şi pe autoritatea altora. Căci toţi oamenii pentru care adevărul contează, dacă nu se bazează pe opinia lor proprie, trebuie să se bazeze pe a unui altul, pe care îl cred mai înţelept decât ei înşişi şi despre care ei nu văd de ce i-ar înşela.

18. Necunoaşterea semnificaţiei cuvintelor, adică lipsa înţelegerii, îi predispune pe oameni să se încreadă nu doar în adevăruri pe care nu le cunosc, ci şi în greşeli; ba mai mult, în lucruri lipsite de sens, susţinute de aceia în care au încredere. Căci nici greşelile, nici absurditatea nu pot fi descoperite în lipsa unei înţelegeri perfecte a cuvintelor.

19. Tot de aici urmează că oamenii dau nume diferite unuia şi aceluiaşi lucru, în funcţie de diferenţele dintre pasiunile lor: cum se întâmplă atunci când cei care sunt de acord cu o opinie particulară o numesc opinie, iar cei care sunt în dezacord cu ea, erezie. Şi, cu toate acestea, erezie nu înseamnă nimic altceva decât opinie particulară, văzută poate cu o mai mare nuanţă de mânie.

20. Şi tot de aici urmează că oamenii nu pot să distingă, fără studiu şi fără o înţelegere adâncă, între o acţiune a mai multor oameni şi mai multe acţiuni ale unei mulţimi. De exemplu, nu pot să distingă între acţiunea tuturor senatorilor

Romei de a-l ucide pe Catilina şi multele acţiuni ale unui număr de senatori pentru a-l ucide pe Cezar; şi, de aceea, sunt înclinaţi să ia drept acţiune a poporului ceea ce nu este decât o mulţime de acţiuni înfăptuite de o mulţime de oameni, îndrumaţi poate de unul singur, prin persuasiune.

21. Necunoaşterea cauzelor şi a constituirii originare a corectitudinii, echităţii, legii şi dreptăţii îl înclină pe om să facă din obişnuinţă şi exemplu reguli ale acţiunii sale, în aşa fel încât să creadă că nedrept este ceea ce a fost, de obicei, pedepsit şi că drepte sunt acele lucruri nepedepsite şi încuviinţate prin care se poate stabili un exemplu sau un precedent (aşa cum îl numesc, în mod barbar, acei jurişti care nu folosesc decât această falsă măsură a dreptăţii). Iar cel ce crede astfel este ca şi acei copii mici, care nu au vreo altă regulă pentru purtările bune sau rele decât îndrumările şi pedepsele date de părinţi sau de educatori; atâta doar că acei copii sunt fideli regulei lor, pe când oamenii, nu; căci, o dată ce au crescut în tărie şi în încăpăţânare, ei trec de la obişnuinţă la raţiune şi de la raţiune la obişnuinţă, după cum li se pare mai convenabil pentru ei înşişi: renunţând la obişnuinţă atunci când interesele lor o cer şi ridicându-se împotriva raţiunii, ori de câte ori raţiunea nu le dă dreptate. Iar aceasta este cauza pentru care doctrina a ceea ce e corect şi a ceea ce nu e corect este mereu contestată atât cu pana, cât şi cu spada, pe când doctrina liniilor şi a figurilor, nu: oamenilor nu le pasă ce este adevărat în această ultimă privinţă, căci aceste adevăruri nu au de-a face cu ambiţia, profitul sau dorinţa cuiva. Căci eu nu am vreo îndoială că dacă adevărul că *suma unghiurilor unui triunghi este egală cu suma a două unghiuri ale unui pătrat* ar fi venit împotriva dreptului de stăpânire al cuiva sau ar fi fost contrar intereselor celor care deţin stăpânirea, atunci această doctrină ar fi fost, pe cât le-ar fi stat în putinţă celor interesaţi, contestată ori chiar nimicită prin arderea tuturor cărţilor de geometrie.

22. Necunoaşterea cauzelor îndepărtate îl înclină pe om să atribuie producerea tuturor evenimentelor unor cauze imediate şi instrumentale: căci doar pe acestea le percepe. Urmează de aici că, peste tot în lume, oamenii care sunt împovăraţi de plăţi publice îşi îndreaptă mânia asupra angajaţilor publici, adică asupra perceptorilor, a colectorilor şi a altor funcţionari ai venitului public, şi se alătură celor care învinuiesc pentru aceasta cârmuirea publică. Iar astfel, atunci când au mers prea departe pentru a-şi mai putea justifica împotrivirea, se ridică şi împotriva autorităţii supreme, fie de teama pedepsei, fie din ruşinea pe care ar simţi-o dacă ar fi iertaţi.

23. Necunoaşterea cauzelor naturale îl predispune pe om la credulitate, făcându-l să creadă de multe ori lucruri imposibile; căci, nefiind în stare să descopere imposibilitatea, el nu ştie nimic despre aceasta, decât că ar putea fi adevărată. Iar credulitatea, pentru că oamenilor le place să fie ascultaţi de către alţii, îi înclină pe oameni să mintă: astfel încât ignoranţa însăşi, fără a fi însoţită de rea voinţă, îl poate face pe om atât să creadă în minciuni, cât şi să le spună; iar uneori, chiar să le inventeze.

24. Neliniştea faţă de viitor îi predispune pe oameni să cerceteze cauzele lucrurilor: căci cunoaşterea acestora îi face să fie în stare să ordoneze mai bine prezentul, spre avantajul lor maxim.

25. Curiozitatea sau plăcerea de a cunoaşte cauzele îl conduce pe om, de la considerarea efectului, să caute cauza acestuia; şi apoi iarăşi, să caute cauza cauzei, până când, cu necesitate, va ajunge în cele din urmă la gândul că există o cauză care nu este produsă de nici o cauză anterioară, ci este eternă; iar pe aceasta oamenii o numesc Dumnezeu. Astfel încât este imposibil să procedezi la o cercetare adâncă a cauzelor naturale, fără a fi înclinat prin aceasta să crezi că există un Dumnezeu etern, deşi este imposibil să ai în minte o idee a divinităţii, care să corespundă naturii acesteia. Căci, la fel cum un om care se naşte orb, auzindu-i pe alţii că vorbesc despre cum se încălzesc lângă foc şi adus fiind să se încălzească el însuşi lângă unul, poate cu uşurinţă să conceapă şi să se asigure de aceasta, că există ceva pe care oamenii îl numesc *foc*, şi care este cauza căldurii pe care o simte; dar el nu îşi poate imagina cum este focul, şi nici nu are în minte ideea focului, aşa cum o au cei care îl văd; tot astfel, pornind de la lucrurile vizibile ale acestei lumi şi de la admirabila lor ordine, omul poate să conceapă faptul că există o cauză a acestora, pe care oamenii o numesc Dumnezeu; şi, cu toate acestea, să nu aibă nici o idee sau o imagine a lui în mintea sa.

26. Iar cei care nu cercetează decât în puţină măsură cauzele naturale ale lucrurilor sau nu le cercetează deloc, totuşi, din teama faţă de ceea ce are puterea de a le face mult bine sau rău (teamă care provine din ignoranţa însăşi), sunt înclinaţi să presupună şi să-şi imagineze mai multe tipuri de puteri invizibile. Iar apoi, sunt înclinaţi să dea ascultare lucrurilor pe care chiar ei le-au imaginat şi să le invoce în vreme de restrişte, la fel cum, în vremurile când se aşteaptă la izbânzi, sunt înclinaţi să le aducă mulţumire, făcând astfel zei din creaţiile propriei lor imaginaţii. De unde urmează cu necesitate că, prin nenumăratele lor tipuri de imaginaţie, oamenii au creat în lume nenumărate tipuri de zei. Iar această teamă faţă de lucrurile invizibile este sămânţa naturală a ceea ce fiecare om, pentru sine însuşi, numeşte religie; iar pentru cei care venerează în alt mod acea putere sau simt un alt fel de teamă decât acela este superstiţie.

27. Iar cum această sămânţă a religiei a fost observată de mulţi, unii dintre cei care au observat-o au fost înclinaţi prin aceasta să o întreţină prin legi şi să-i dea veşmântul şi forma acestora. Şi au fost înclinaţi, de asemenea, să-i adauge propriile lor invenţii şi opinii despre cauzele evenimentelor viitoare, prin care credeau că vor putea cel mai bine să-i cârmuiască pe alţii şi să-şi folosească asupra lor puterile.

I.4. CAPITOLUL XII: *Despre religie*

1. Văzând că nu există semne şi nici fructe ale *religiei* decât în om, nu avem vreun temei să ne îndoim că sămânţa religiei se găseşte, de asemenea, doar în om şi că ea constă dintr-o calitate specifică ori dintr-un grad superior al acestei calităţi, care nu poate fi găsit la nici o altă vieţuitoare.

2. Şi, înainte de toate, este specific naturii omului să fie iscoditor faţă de cauzele întâmplărilor pe care le vede. Iar această calitate este prezentă la unii oameni în mai mare măsură, pe când la alţii în mai mică măsură; dar la toţi suficient de mult pentru a le da curiozitatea să cerceteze cauzele soartei lor bune sau a celei rele.

3. În al doilea rând, văzând că toate lucrurile au un început, este specific naturii omului să creadă că acestea au de asemenea o cauză, care le face să înceapă atunci când încep, şi nu mai devreme ori mai târziu.

4. În al treilea rând, în vreme ce nu există, pentru fiarele pământului, vreo altă fericire decât aceea de a se bucura de hrana, tihna şi dorinţele lor zilnice (căci ele nu pot prevedea decât prea puţin ori deloc timpul ce va să vie, lipsindu-le puterea de a observa şi de a memora ordinea, succesiunea şi legăturile lucrurilor pe care le văd); omul, în schimb, observă cum un eveniment a fost produs de un altul şi îşi aminteşte antecedenţa şi succesiunea lor. Iar atunci când nu se poate asigura de cunoaşterea adevăratelor cauze ale lucrurilor (căci cauzele soartei bune şi a celei rele sunt, în mare măsură, invizibile), el presupune cauze ale lor fie aşa cum îl îndrumă propria lui imaginaţie, fie încrezându-se în autoritatea altora, despre care crede că-i sunt prieteni şi că sunt mai înţelepţi decât sine.

5. Primele două produc nelinişte. Căci, sigur fiind că există cauze ale tuturor lucrurilor care s-au întâmplat ori care se vor întâmpla, este imposibil ca un om, care se străduieşte neîncetat să se păzească de relele de care se teme şi să-şi procure binele pe care îl doreşte, să nu-şi facă griji continue pentru timpurile ce vor veni. Astfel încât fiecare om, şi mai ales cei foarte prevăzători, sunt într-o stare asemănătoare cu a lui Prometeu. Căci, la fel cum Prometeu (care, prin interpretare, reprezintă *omul prudent*) a fost înlănţuit pe muntele Caucaz, un loc de unde ochii săi puteau cuprinde lumea şi unde un vultur, hrănindu-se cu ficatul său, devora în timpul zilei ceea ce se refăcuse noaptea, tot aşa acel om care priveşte prea mult înainte, din grijă faţă de viitor, îşi are

inima măcinată de teama de moarte, de sărăcie ori de vreo altă nenorocire. Iar neliniştea lui nu cunoaşte răgaz ori pauze decât în timpul somnului.

6. Iar această teamă continuă, care însoţeşte întotdeauna omenirea în ignoranţa cauzelor, ca şi cum aceasta s-ar afla în întuneric, trebuie cu necesitate să aibă un obiect. Iar acolo unde nu poţi vedea nimic, nu poţi învinui, nici pentru soarta bună şi nici pentru cea rea, nimic altceva decât o anume *putere* ori un anume agent *invizibil*. Poate că acesta era sensul în care unii dintre poeţii din vechime spuneau că zeii au fost, la început, creaţi din teamă: ceea ce, în privinţa zeilor (adică a acelor mulţi zei păgâni), este foarte adevărat. Dar recunoaşterea unui Dumnezeu unic, etern, infinit şi atotputernic poate mult mai uşor fi derivată din dorinţa oamenilor de a cunoaşte cauzele corpurilor naturale, virtuţile acestora şi modurile în care operează, decât din teama de ceea ce urmează să li se întâmple în timpurile viitoare. Căci acela care, pornind de la un efect pe care îl vede, ar cerceta cauza următoare şi imediată a acestuia, iar apoi cauza acelei cauze, şi ar merge apoi în adâncime pe firul cauzelor, va ajunge la sfârşit la concluzia că trebuie să existe (aşa cum au mărturisit chiar şi filosofii păgâni) ceva care să pună pentru întâiaşi oară lucrurile în mişcare. Adică, va ajunge la concluzia că există o cauză primă şi eternă a tuturor lucrurilor, pe care oamenii o numesc cu numele de Dumnezeu: iar aceasta fără a se gândi la propria lor soartă, căci grijile faţă de aceasta îi înclină către frică şi îi împiedică să cerceteze cauzele altor lucruri, ducând astfel la imaginarea atâtor zei câţi oameni există, care să-i imagineze.

7. Iar în ceea ce priveşte materia ori substanţa acestor agenţi invizibili, astfel imaginaţi, oamenii nu pot, prin reflecţie naturală, să ajungă la vreo altă idee decât că ar fi aceeaşi cu a sufletului unui om; şi că sufletul omului este plămădit din aceeaşi substanţă cu ceea ce apare în vis cuiva care doarme, ori într-o oglindă cuiva care este treaz. Şi, neştiind că astfel de apariţii nu sunt nimic altceva decât plăsmuiri ale imaginaţiei, oamenii cred despre acestea că sunt substanţe reale şi externe, numindu-le de aceea duhuri, la fel cum latinii le numeau *imagines* şi *umbrae* şi concepându-le sub forma unor spirite, adică a unor mici corpuri eterice. Iar despre acei agenţi invizibili, de care se temeau, credeau a fi asemeni acestora; cu singura diferenţă că puteau să apară şi să dispară după plac. Dar opinia că astfel de spirite ar fi necorporale sau imateriale nu ar fi putut niciodată să se nască în mintea vreunui om pe cale naturală căci, deşi oamenii pot pune laolaltă cuvinte cu semnificaţii contradictorii, cum ar fi *spirit* şi *necorporal*, ei nu pot, totuşi, să aibă vreodată imaginea unui lucru care să le corespundă. De aceea, oamenii care prin propria lor meditaţie ajung la recunoaşterea unui Dumnezeu infinit, omnipotent şi etern aleg, mai degrabă, să mărturisească despre acesta că este de nepătruns şi deasupra puterii lor de înţelegere, decât să-i definească natura prin expresia *spirit necorporal* şi apoi să recunoască despre definiţia lor că este de neînţeles. Iar dacă, totuşi, îi dau o astfel de descriere, nu o fac în manieră *dogmatică*, cu intenţia de a face

înţeleasă natura divină, ci într-un mod *pios*, pentru a-l onora cu atribute ori semnificaţii cât mai îndepărtate de dimensiunea corpurilor vizibile.

8. Apoi, în privinţa modului în care aceşti agenţi invizibili îşi produc efectele (adică în privinţa cauzelor imediate pe care ei le folosesc pentru a face ca ceva să se întâmple), oamenii care nu ştiu ce este acel lucru pe care îl numim *cauzare* (adică aproape toţi oamenii) nu dispun de altă regulă după care să-şi conducă căutarea, decât aceea de a observa şi de a-şi reaminti ceea ce au văzut că a precedat un efect similar la un moment anterior în timp, fără a întrezări vreo dependenţă ori vreo legătură între evenimentul antecedent şi cel subsecvent. Şi, de aceea, pornind de la lucrurile întâmplate în trecut, se aşteaptă ca lucruri asemenea să se producă şi în viitor; şi speră, în mod superstiţios, ca soarta bună ori cea rea să fie adusă de lucruri care nu au nici un rol în a o cauza, la fel ca atenienii care, pentru bătălia de la Lepanto, cereau un nou Phormio, ori ca susţinătorii lui Pompei, care, pentru războiul lor din Africa, cereau un nou Scipio, ori ca alţii care au mai făcut lucruri asemănătoare în diferite momente. În acest fel, ei îşi atribuie soarta unei prezenţe accidentale, unui loc norocos ori nenorocos sau rostirii unor cuvinte, în special dacă numele Domnului se află printre acestea, aşa cum se întâmplă în cazul farmecelor şi al descântecelor (al liturghiei vrăjitoarelor); şi în asemenea măsură, încât ajung să creadă că acestea ar putea să transforme piatra în pâine, o pâine într-un om sau orice alt lucru în orice alt lucru.

9. În al treilea rând, în privinţa veneraţiei pe care oamenii o dovedesc în mod natural la adresa puterilor invizibile, aceasta nu se poate manifesta decât prin astfel de dovezi cum sunt cele pe care ei le folosesc la adresa altor oameni: darurile, rugăminţile, mulţumirile, supunerea corpului, adresarea respectuoasă, purtarea cuviincioasă, cuvintele meşteşugite ori jurămintele (adică asigurările pe care şi le dau unii altora că-şi vor respecta promisiunile) rostite prin invocarea acestor puteri. Despre alte manifestări, raţiunea nu mai spune nimic; ci îi îndeamnă pe oameni fie să se oprească aici, fie, pentru alte ceremonii, să se lase îndrumaţi de aceia pe care îi cred mai înţelepţi decât ei înşişi.

10. În ultimul rând, în privinţa manierei în care aceste puteri invizibile fac cunoscute oamenilor lucrurile care urmează să se întâmple în viitor, şi în special soarta lor bună ori rea în general sau reuşita ori nereuşita unei întreprinderi anumite, oamenii sunt, în mod natural, neştiutori. Atâta doar că, legând, prin conjecturi, trecutul de viitor, ei sunt dispuşi nu doar să ia lucruri întâmplătoare, după doar una sau două apariţii, drept prevestiri ale unor apariţii viitoare similare, ci să creadă şi în prevestirile asemănătoare ale altor oameni, despre care şi-au format o bună opinie.

11. Iar în aceste patru lucruri, şi anume opinia despre existenţa duhurilor, ignoranţa privind cauzele secunde, venerarea acelor lucruri care le produc oamenilor teamă şi considerarea lucrurilor întâmplătoare ca fiind prevestiri, constă sămânţa naturală a *religiei*, care, prin mijlocirea diferitelor plăsmuiri,

judecăţi şi pasiuni ale unor oameni, a dat naştere, în privinţa ritualurilor, unor ramuri atât de diferite, încât cele folosite de un om sunt, în cea mai mare parte, ridicole pentru alţii.

12. Căci aceste seminţe au fost cultivate de două tipuri de oameni. Din prima categorie fac parte aceia care le-au nutrit şi le-au rânduit prin propriile lor născociri. Cei din a doua categorie au făcut-o prin porunca şi îndrumarea lui Dumnezeu; dar ambele categorii au înfăptuit aceasta cu scopul de a-i face pe cei în care le sădeau să fie mai dispuşi către supunere, legi, pace, caritate şi societate civilă. Astfel încât religia de primul tip este parte a politicii omeneşti şi îi învaţă pe oameni care sunt acele datorii pe care regii pământului le cer supuşilor. Iar religia de al doilea tip este parte a politicii divine şi conţine precepte pentru cei care s-au considerat a fi supuşi ai împărăţiei lui Dumnezeu. Din prima categorie fac parte fondatorii comunităţilor civile păgâne şi legislatorii acestora, iar din a doua categorie, Avraam, Moise, precum şi binecuvântatul nostru Mântuitor, prin care ne-au fost transmise nouă legile împărăţiei lui Dumnezeu. [...]

20. De aceea, primii fondatori şi legislatori ai comunitaţilor civile printre păgâni, ale căror scopuri nu erau decât acelea de a păstra supunerea oamenilor şi pacea între ei, s-au străduit cu toţii să înfăptuiască anumite lucruri. În primul rând, pentru ca legile lor să fie mai bine primite, ei s-au îngrijit să sădească în minţile oamenilor credinţa că acele percepte privitoare la religie pe care ei le dădeau nu erau creaţia lor, ci poruncile unui zeu ori ale altui spirit; sau că ei înşişi erau superiori, prin natura lor, simplilor muritori. Astfel, Numa Pompilius pretindea că ceremoniile pe care le-a instituit printre romani i-au fost transmise de nimfa Egeria; primul rege, şi fondatorul regatului Peru, pretindea despre sine însuşi şi despre regina sa că ar fi copiii Soarelui; iar Mahomed, pentru a-şi întemeia noua religie, pretindea că ar fi vorbit cu Duhul Sfânt, care i s-a arătat în forma unui porumbel. În al doilea rând, ei s-au îngrijit să-i facă pe oameni să creadă că acele lucruri sunt neplăcute în ochii zeilor, care sunt interzise prin legile [civile]. În al treilea rând, s-au îngrijit să prescrie ceremonii, rugăciuni, sacrificii şi festivaluri, despre care să se creadă că ar domoli mânia zeilor, şi să sădească credinţa că nereuşita în război, marile epidemii, cutremurele şi nenorocirile abătute asupra fiecărui om provin toate din mânia zeilor; iar mânia lor din neglijarea cultului, ori din uitarea, ori din săvârşirea greşită a vreunui punct din ritualurile cerute. Şi, deşi la vechii romani oamenilor nu le era interzis să nege lucrurile scrise în operele poeţilor despre durerile şi plăcerile vieţii de apoi, şi pe care multe persoane cu mare autoritate şi cu un cuvânt greu în statul roman le-au luat în derâdere, în mod deschis, în discursurile lor; totuşi, aceste credinţe erau mai ades cultivate decât opiniile contrare.

21. Iar prin aceste instituiri, ca şi prin altele asemenea, menite a ajuta la atingerea scopului lor (care era pacea comunităţii civile), ei au reuşit să-i facă pe oameni, care pentru nenorocirile lor dădeau vina pe neglijarea sau săvârşirea

greşită a ceremoniilor ori pe propria lor nesupunere faţă de legi, să fie mai puţin dispuşi să se ridice împotriva cârmuitorilor lor. Şi, întreţinută fiindu-le voia bună prin pompa şi voioşia festivalurilor şi a jocurilor publice declarate în onoarea zeilor, nu mai era nevoie să li se dea oamenilor, pentru a împiedica nemulţumirile, cârtirile şi răzmeriţele împotriva statului, decât pâine. Iar de aceea romanii, care cuceriseră cea mai mare parte a lumii cunoscute pe atunci, nu s-au dat la o parte de la a tolera orice religie, chiar şi în cetatea Romei, dacă aceasta nu conţinea înlăuntrul ei ceva care să se opună cârmuirii lor civile. Şi nici nu aflăm să fi fost interzisă vreo altă religie, în afara celei a evreilor, care (pentru că religia lor era aceea a regatului lui Dumnezeu) credeau nelegiuită recunoaşterea supunerii faţă de vreun stat ori de vreun rege muritor. Vedem, astfel, cum religia păgânilor era parte a politicii lor.

23. Dar, acolo unde Dumnezeu însuşi, prin revelaţie supranaturală, a sădit sămânţa religiei, acolo el a creat un regat al său şi a dat nu doar legi ale purtării oamenilor faţă de el, ci şi ale purtării lor unii faţă de ceilalţi. Şi de aceea, în regatul lui Dumnezeu, politica şi legile civile sunt parte a religiei, iar distincţia dintre stăpânirea temporală şi cea spirituală nu-şi află locul. Este adevărat că Dumnezeu este regele întregului pământ; însă el poate fi şi regele unei naţiuni anume, alese. Căci nu există aici vreo nepotrivire mai mare decât ar exista în cazul cuiva care, având comanda întregii armate, să comande direct şi o companie ori un regiment. Dumnezeu este, prin puterea sa, regele întregului pământ; dar este, prin convenţie, regele poporului său ales. Dar, pentru a vorbi mai pe larg despre regatul lui Dumnezeu, atât despre cel natural, cât şi despre cel instituit prin convenţie, am rezervat, în discursul ce urmează, un alt loc (capitolul 35).

I.5. CAPITOLUL XIII: *Despre condiţia*[1] *naturală a omenirii, în ceea ce priveşte fericirea şi mizeria ei*

1. Natura i-a făcut pe oameni atât de egali în privinţa facultăţilor trupului şi ale minţii încât, deşi s-ar putea găsi câte un om a cărui forţă a trupului sau agerime a minţii să fie câteodată în mod evident mai mari decât ale altuia, totuşi, atunci când le considerăm pe toate la un loc, diferenţa între un om şi altul nu este atât de însemnată încât cineva să poată cere pentru sine, pe acest temei, vreun beneficiu pe care să nu-l poată la fel de bine pretinde şi altcineva. Căci, în ceea ce priveşte forţa trupului, cel mai slab are destulă ca să-l omoare pe cel mai puternic fie printr-o uneltire secretă, fie prin unirea cu alţii aflaţi în aceeaşi primejdie.

2. Iar cât priveşte facultăţile minţii (lăsând la o parte artele bazate pe cuvinte, şi în special acea măiestrie de a proceda conform unor reguli generale şi infailibile, numită ştiinţă, pe care doar foarte puţini o posedă şi doar în puţine domenii, ea nefiind o facultate înnăscută (şi nici dobândită, aşa cum este prudenţa, pe când căutăm alte lucruri), găsesc că există aici o şi mai mare egalitate decât cea a forţei fizice. Căci prudenţa nu e decât experienţă, pe care un timp egal o conferă într-o măsură egală tuturor oamenilor, în acele lucruri pe care ei le urmăresc fiecare în mod egal. Ceea ce ar putea face ca o asemenea egalitate să fie de necrezut nu este decât o părere deşartă despre propria înţelepciune, pe care aproape toţi cred că o posedă într-un grad mai mare decât oamenii de rând (adică decât toţi ceilalţi, în afară de ei înşişi şi de alţi câţiva pe care îi privesc cu ochi buni, datorită faimei acestora sau acordului în păreri). Pentru că natura oamenilor este astfel încât oricât ar admite ei că mulţi alţii sunt mai ingenioşi, mai elocvenţi sau mai învăţaţi, totuşi cu greu ar crede că există mulţi la fel de înţelepţi ca şi ei înşişi; căci ei au în faţa ochilor propria înţelepciune, dar se găsesc departe de a altora. Însă aceasta dovedeşte mai degrabă că oamenii sunt egali decât inegali. Căci, de obicei, nu există un semn mai grăitor al distribuţiei egale a unui lucru decât acela că fiecare este mulţumit cu partea sa.

---

1. *Natural condition of mankind*, în original. Am optat pentru traducerea diferenţiată a sintagmei, prin „stare naturală" sau „condiţie naturală", în funcţie de context (de exemplu, sensul ei se apropie adesea de cel al expresiei încetăţenite „condiţie umană") şi ţinând seama de raţiuni stilistice.

3. Din această egalitate a aptitudinilor, ia naştere egalitatea speranţelor de a ne atinge scopurile. De aceea, dacă doi oameni îşi doresc acelaşi lucru, pe care totuşi nu-l pot obţine amândoi, ei devin duşmani; iar pentru a-şi atinge scopul (care este în principal propria conservare sau uneori doar simpla desfătare), fiecare caută să-l distrugă sau să-l supună pe celălalt. Astfel, rezultă că, în timp ce un atacator nu are a se teme decât de puterea unui singur om, cineva care cultivă pământul, construieşte sau stăpâneşte un teren convenabil se poate aştepta probabil ca alţii să vină cu forţe unite ca să-l deposedeze nu doar de fructul muncii sale, ci şi de viaţă sau de libertate. Iar atacatorul, mai apoi, se va afla la rândul său în acelaşi pericol.

4. Şi nimeni nu poate găsi, pentru a se păzi de efectele acestei neîncrederi reciproce, o cale mai rezonabilă decât preîntâmpinarea lor; adică, prin forţă sau vicleşug, să se înstăpânească peste cât de mulţi poate, până când nu mai vede altă putere destul de mare pentru a-l pune în primejdie; iar făcând astfel, nu ar face nimic mai mult decât îi cere propria conservare şi decât este în general permis. De asemenea, pentru că există unii care prind gustul puterii în actele de cucerire pe care le continuă mai mult decât este necesar pentru propria lor siguranţă, alţi oameni, care altfel ar fi mulţumiţi cu tihna traiului modest, nu ar fi în stare să reziste multă vreme bazându-se doar pe propriile lor mijloace de apărare, dacă nu şi-ar mări puterea printr-un act de atac. Prin urmare, o asemenea sporire a dominaţiei asupra altora fiind necesară oricui pentru propria conservare, trebuie să-i fie permisă.

5. Iarăşi, acolo unde nu există nici o putere capabilă să-i ţină pe toţi la respect, oamenii nu găsesc nici o plăcere în a se întovărăşi, ba dimpotrivă, găsesc aici o mare pricină de nemulţumire. Căci fiecare om aşteaptă ca tovarăşul său să-l preţuiască la fel de mult cum se preţuieşte el însuşi; iar la orice semn de dispreţ sau lipsă de apreciere, el caută în mod firesc, atât cât îndrăzneşte (îndrăzneală, printre oamenii peste care nu veghează nici o putere comună care să-i ţină la respect, existând destulă ca să-i împingă să se distrugă unul pe altul), să stoarcă mai multă preţuire de la cârtitori, vătămându-i; iar de la alţii, prin exemplul dat.

6. Aflăm astfel, în natura omului, trei cauze principale ale gâlcevei. Prima este concurenţa; a doua, neîncrederea; a treia, gloria.

7. Prima îi face pe oameni să-i atace pe alţii pentru câştig; a doua, pentru siguranţă personală; iar a treia, pentru reputaţie. În primul caz, ei folosesc violenţa pentru a se înstăpâni asupra persoanelor, nevestelor, copiilor şi vitelor altor oameni; în al doilea, pentru a apăra toate acestea; iar în al treilea, pentru nimicuri cum ar fi un cuvânt, un zâmbet, o părere contrară sau orice alt semn al lipsei de preţuire fie direct la adresa propriilor persoane, fie reflectată indirect la adresa copiilor, prietenilor, credinţei sau numelui lor.

8. Este evident de aici că, atunci când oamenii trăiesc în lipsa unei puteri comune care să-i ţină pe toţi la respect, ei se află în acea condiţie numită

război; un război al fiecărui om împotriva fiecărui altul. Căci războiul nu constă doar în bătălii sau în actul de a lupta; ci într-o perioadă de timp, în care voința înfruntării este suficient de cunoscută; prin urmare, noțiunea de *timp* trebuie considerată ca ținând de natura războiului, la fel cum ține de natura vremii. Căci, la fel cum natura vremii rele nu constă într-una sau două averse de ploaie, ci într-o tendință de a ploua prezentă multe zile la rând, nici natura războiului nu constă în lupta propriu-zisă, ci într-o dispoziție cunoscută pentru luptă, atât timp cât nu există nici o asigurare în sens contrar. Orice alte vremuri sunt vremuri de PACE.

9. Oricare ar fi urmările unor vremuri de război, când fiecare om este dușmanul fiecărui om, ele sunt și urmările unor vremuri când oamenii trăiesc fără a avea vreo altă siguranță decât cea dobândită prin forță și iscusință deopotrivă. Într-o astfel de stare, nu este loc pentru hărnicie, căci fructul ei este nesigur; prin urmare, pământul nu este cultivat; nu există nici navigație, nici bunurile care pot fi aduse pe mare; nici construcții spațioase, nici instrumente de a muta sau de a da la o parte acele lucruri care necesită forță; nici arte, scriere sau societate; iar mai rele decât orice sunt frica neîncetată și primejdia unei morți violente; cât despre viața omului – singuratică, sărmană, ticăloasă, crudă și scurtă[1].

10. Cuiva care nu a cântărit atent toate acestea îi poate părea straniu ca natura să-i despartă astfel pe oameni și să-i facă să fie gata a se ataca și a se distruge unul pe altul; și de aceea, nedând crezare acestui raționament care pornește de la pasiunile umane, acesta și-ar putea dori o confirmare din partea experienței. Să se gândească deci la sine însuși cum, atunci când face o călătorie, se înarmează și caută să nu plece la drum fără însoțitori de încredere; cum, atunci când doarme, își ferecă ușile; cum, chiar și în propria casă, își încuie cuferele; și toate acestea știind că există legi și slujbași publici înarmați, care să răzbune tot răul făcut; să se gândească ce crede el despre compatrioții săi, atunci când călătorește înarmat; despre concetățenii săi, atunci când își ferecă ușile; despre copiii și servitorii săi, atunci când își încuie cuferele. Nu acuză el omenirea prin acțiunile sale la fel de mult precum o fac eu prin cuvinte? Dar nici unul din noi nu acuză natura omului. Dorințele, ca și celelalte pasiuni umane, nu sunt în sine păcate. Și cu nimic mai mult nu sunt păcate acțiunile izvorâte din acele pasiuni, atâta vreme cât oamenii nu cunosc vreo lege care să le interzică; iar ei nu pot cunoaște vreo lege înainte ca legile

1. Această descriere în culori vii a vieții omului în starea sa naturală reprezintă unul dintre cele mai celebre pasaje ale *Leviathanului*. Corespondentul său din *De Cive* (una dintre lucrările mai timpurii ale lui Hobbes) este mai lung, pierzând mult din efectul dramatic. Astfel, în starea naturală, oamenii ar fi „puțini, cruzi, sărmani, ticăloși, cu vieți scurte și lipsiți cu totul de acea plăcere și bucurie de a trăi pe care sunt menite să le aducă cu ele pacea și conviețuirea în societate" (*De Cive*, I. 13).

să fie întocmite; şi nici nu poate fi întocmită vreo lege înainte ca oamenii să fi căzut de acord asupra persoanei care o va întocmi.

11. S-ar putea crede că nu au existat vreodată astfel de vremuri[1], nici o stare de război ca aceasta; nici eu nu cred că a existat vreodată aşa o stare, în întreaga lume; dar sunt multe locuri în care azi se trăieşte astfel. Sălbaticii din multe locuri ale Americii nu au nici un fel de cârmuire, cu excepţia celei a micilor familii, a căror bună înţelegere depinde de o dorinţă naturală; şi ei duc azi o viaţă animalică, aşa cum am descris-o mai înainte. Oricum, se poate observa felul în care s-ar trăi acolo unde nu există o putere comună de care să te temi, din modul degenerat de viaţă pe care, într-un război civil, obişnuiesc să-l ducă cei ce trăiseră anterior sub o cârmuire paşnică.

12. Dar, deşi nu a existat niciodată o vreme în care indivizii particulari să fi fost într-o stare de război unul împotriva altuia; totuşi, dintotdeauna, regii şi persoanele cu autoritate suverană, datorită independenţei lor, manifestă o continuă suspiciune, fiind în condiţia şi în postura gladiatorilor, cu armele îndreptate şi ochii ţintuiţi unul împotriva celuilalt; adică aşezând garnizoane, forturi şi tunuri la graniţele regatelor lor şi spionându-şi neîncetat vecinii – postură care este una de război. Însă, deoarece ei încurajează astfel hărnicia supuşilor lor, nu rezultă de aici acea mizerie ce întovărăşeşte libertatea indivizilor particulari.

13. O altă urmare a unui astfel de război al fiecărui om împotriva fiecărui altul este şi aceea că, în această stare, nimic nu poate fi nedrept. Noţiunile de corectitudine şi incorectitudine sau dreptate şi nedreptate nu-şi au locul aici. Acolo unde nu există o putere comună, nu există lege; unde nu există lege, nu există nedreptate. Forţa şi înşelăciunea sunt cele două virtuţi cardinale ale războiului. Dreptatea şi nedreptatea nu sunt facultăţi ale trupului şi nici ale minţii[2]. Dacă lucrurile ar sta aşa, atunci ele s-ar putea găsi şi la un om care ar fi singur în lume, la fel cum se pot găsi pasiunile şi simţurile sale. Ele sunt calităţi ce se raportează la oamenii aflaţi în societate, şi nu în condiţia singurătăţii. Tot o urmare a condiţiei naturale a omenirii este şi aceea că aici nu există nici proprietate, nici stăpânire, nici distincţia între *al meu* şi *al tău*; iar fiecare va avea doar ceea ce poate obţine şi doar atât timp cât poate păstra ceea ce a

1. Să notăm însă că teza hobbesiană a războiului generalizat nu depinde în nici un fel de existenţa vreunei astfel de perioade istorice, fie şi la nivelul unei singure comunităţi. Hobbes descrie doar modul în care *s-ar comporta* oamenii în lipsa unei puteri suverane. Dar nici această intuiţie, la rândul ei, nu este una nouă. Gaskin; în notele la ediţia din 1996 a *Leviathanului* (p. 486), citează un pasaj în care Sextus Empiricus descrie maniera în care vechii perşi provocau în mod deliberat o astfel de stare: „Perşii cei ageri au o lege după care, la moartea regelui lor, trebuie să practice nelegiuirea vreme de cinci zile [...] pentru a vedea cât de rea este [...] şi pentru a deveni, astfel, păzitori mai de încredere ai regilor lor".
2. Trimitere critică la adresa eticii aristotelice a virtuţii.

obţinut. Atât despre starea de restrişte în care simpla natură îl plasează de fapt pe om ; deşi îi lasă o posibilitate de a părăsi această stare în parte cu ajutorul pasiunilor şi în parte cu cel al raţiunii.

14. Pasiunile ce-i înclină pe oameni înspre pace sunt frica de moarte, dorinţa de a avea acele lucruri necesare unui trai tihnit şi speranţa de a le obţine prin propria sârguinţă. Iar raţiunea sugerează elementele potrivite păcii, pe baza cărora oamenii pot ajunge la un acord. Aceste elemente sunt cele pe care le numim altfel Legi Naturale ; despre ele voi vorbi mai amănunţit în următoarele două capitole.

I.6. CAPITOLUL XIV: *Despre prima şi despre cea de-a doua lege naturală, şi despre contracte*

1. DREPTUL NATURAL, pe care scriitorii îl numesc de obicei *jus naturale*, este libertatea fiecărui om de a-şi folosi puterea după propria voinţă, pentru conservarea naturii sale, adică, altfel spus, a propriei vieţi; şi, în consecinţă, de a face orice lucru care, conform judecăţii şi raţiunii sale, va considera că este cel mai potrivit mijloc pentru aceasta.

2. Prin LIBERTATE se înţelege, conform sensului propriu al cuvântului, absenţa piedicilor externe, care adesea îl lipsesc pe om de o parte a puterii sale de a face ceea ce ar voi, dar care nu-l pot stânjeni să-şi folosească puterea rămasă, aşa cum îi dictează judecata şi raţiunea.

3. O LEGE NATURALĂ, *lex naturalis*, este un precept sau o regulă generală, prin care unui om îi este interzis să facă ceea ce îi primejduieşte viaţa sau îl lipseşte de mijloacele pentru a o conserva, precum şi să nu ia în seamă acele lucruri prin care crede că viaţa îi va fi cel mai bine conservată[1]. Căci, deşi cei care tratează acest subiect obişnuiesc să confunde *jus* cu *lex*, *dreptul* cu *legea*, totuşi ele trebuie să fie distinse; fiindcă DREPTUL constă în libertatea de a face sau a nu face ceva, pe când LEGEA determină şi constrânge la una sau la cealaltă; astfel încât legea şi dreptul diferă la fel de mult ca şi obligaţia şi libertatea, care sunt contradictorii atunci când se aplică la unul şi acelaşi lucru.

4. Iar cum condiţia oamenilor, aşa cum s-a arătat în capitolul precedent, este o stare de război al fiecăruia împotriva fiecăruia, caz în care fiecare este condus de propria raţiune; şi cum nu există nimic din ceea ce poate folosi, care să nu-i poată fi de ajutor pentru a-şi conserva viaţa împotriva duşmanilor săi; rezultă de aici că fiecare are un drept asupra tuturor lucrurilor, chiar şi asupra trupului altcuiva. Prin urmare, atâta vreme cât se aplică acest drept natural al

1. În *De Cive*, Hobbes formulează o distincţie între acele legi naturale care „ţin de conservarea noastră împotriva primejdiilor ce se nasc din vrajbă" (III, 32) şi cele care vizează pericolele la care se expune un individ, de exemplu, practicând excesele senzoriale. Astfel, în *De Cive*, este formulată, ca lege naturală de sine stătătoare, cea împotriva beţiei. Bernard Gert („The Law of Nature as the Moral Law", *Hobbes Studies*, I, 1998) argumentează că, deşi legile enumerate în *Leviathan* nu reprezintă, de fapt, decât o subclasă a legilor naturale, ele sunt singurele care au o semnificaţie filosofică importantă, deoarece sunt presupuse de „doctrina societăţii civile", pe care încearcă Hobbes să o elaboreze.

fiecărui om asupra tuturor lucrurilor, nu poate exista nici o siguranţă pentru nimeni, oricât ar fi de puternic sau de înţelept, de a trăi întregul timp pe care natura le permite de obicei oamenilor să-l trăiască. Este prin urmare un precept sau o regulă generală a raţiunii *că fiecare om trebuie, atâta vreme cât are speranţa de a o obţine, să caute pacea; iar atunci când nu o poate obţine, că poate să caute şi să folosească toate resursele şi avantajele războiului.* Cea dintâi ramură a acestei reguli conţine legea primă şi fundamentală a naturii, care este aceea de a *căuta şi urmări pacea*. Cea de-a doua rezumă dreptul natural, care este *de a ne apăra prin toate mijloacele posibile*.

5. Din această lege fundamentală a naturii, prin care oamenilor li se cere să urmărească pacea, este derivată a doua lege: *ca omul să fie dispus, atunci când sunt şi alţii, şi în măsura în care crede că este necesar pentru pace şi pentru propria apărare, să renunţe la acest drept asupra tuturor lucrurilor; şi să se mulţumească cu atâta libertate faţă de alţi oameni câtă le-ar acorda el lor faţă de el însuşi*[1]. Căci atât timp cât fiecare îşi păstrează acest drept de a face orice îi place, oamenii sunt cu toţii într-o stare de război. Dar dacă alţi oameni nu vor renunţa, asemeni lui, la dreptul lor, atunci nu există nici o raţiune ca cineva să se lipsească de el, căci aceasta l-ar face o pradă (lucru la care nimeni nu este obligat) mai degrabă decât să-l îndrume către pace. Aceasta este legea Evangheliei: *precum voiţi să vă facă voua oamenii, faceţi şi voi asemenea*. Şi este acea lege a tutoror oamenilor: *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*[2].

6. *A renunţa* la *dreptul* tău la ceva înseamnă a te lipsi de *libertatea* de a-l împiedica pe altul să beneficieze de propriul lui drept la acel ceva. Căci cel care renunţă la dreptul său ori îl transferă nu dă vreunui alt om un drept pe care acesta să nu-l fi avut dinainte, de vreme ce nu există ceva la care fiece om să nu fi avut un drept prin natură; ci doar se dă la o parte din calea altcuiva, ca acela să se poată bucura de propriul drept originar, fără piedici din partea lui, dar nu fără piedici din partea altora. Astfel încât efectul ce se răsfrânge asupra unui om din faptul că un altul este lipsit de un drept nu este decât o asemenea micşorare a obstacolelor din calea folosirii propriului drept originar.

7. Un drept este cedat fie prin simpla renunţare la el, fie prin transferul către un altul. Prin *simplă* RENUNŢARE, atunci când celui ce renunţă nu-i pasă asupra cui se va răsfrânge beneficiul. Şi prin TRANSFER, atunci când intenţionează ca beneficiul cedării să-i revină unei (sau unor) anumite persoane. Iar atunci când un om şi-a abandonat sau şi-a cedat un drept, se spune că este

1. Primele două legi naturale sunt fundamentale pentru filosofia politică hobbesiană şi sunt tratate separat de cele derivate, deşi Hobbes susţine explicit, atât în *De Cive*, cât şi în *Leviathan*, că cea de-a doua lege poate fi derivată din prima.
2. Pentru „Regula de aur", vezi Matei 7:12 sau Luca 6:31. „Legea tuturor oamenilor", citată de Hobbes în latină, este conversa celei evanghelice: „Nu face altora ceea ce nu ai dori să ţi se facă ţie însuţi".

OBLIGAT sau LEGAT să nu-i împiedice pe cei cărora le-a fost abandonat sau acordat dreptul să beneficieze de pe urma lui; şi că el *trebuie*, şi este DATORIA lui să nu-şi anuleze propriul act voluntar; şi că o astfel de împiedicare constituie o NEDREPTATE sau un PREJUDICIU, fiind *sine jure*; căci dreptul fusese deja transferat ori se renunţase la el. Astfel încât *prejudiciul* şi *nedreptatea* sunt, în controversele practice, asemănătoare întrucâtva cu ceea ce, în disputele învăţaţilor, este numit *absurditate*. Căci, la fel cum este numit „absurditate" faptul că cineva contrazice ceea ce susţinuse la început, tot aşa, în chestiunile practice, este numit „nedreptate" sau „prejudiciu" faptul că cineva, în mod voluntar, anulează ceea ce, tot voluntar, înfăptuise. Modul în care un om renunţă pur şi simplu la un drept ori în care îl transferă este o declaraţie ori o semnificare, prin care dă de înţeles că renunţă la acel drept ori că îl transferă; sau că a renunţat la el ori l-a transferat cuiva care acceptă aceasta. Iar o astfel de declaraţie sau semnificare constă dintr-un semn suficient ori dintr-un număr suficient de semne. Semnele, la rândul lor, sunt fie doar cuvinte, fie doar acţiuni, fie (aşa cum se întâmplă cel mai adesea) atât cuvinte, cât şi acţiuni. Iar aceste semne sunt LEGĂTURI, prin care oamenii se leagă ori se obligă şi a căror tărie nu provine din propria lor natură (căci nimic nu este mai uşor de încălcat decât cuvântul unui om), ci din teama că ruperea lor ar fi urmată de vreo consecinţă rea.

8. Ori de câte ori un om îşi transferă un drept sau renunţă la el, o face fie cu gândul la un transfer reciproc al unui drept, fie în vederea vreunui alt bun pe care speră să-l obţină astfel. Căci acesta este un act voluntar; iar obiectul actelor voluntare ale fiecărui om este ceva *bun pentru sine*. Există deci anumite drepturi pe care este de neînţeles ca un om să le abandoneze sau să le transfere prin cuvinte sau prin alte semne. Întâi, un om nu poate renunţa la dreptul de a se opune celor care îl atacă prin forţă, pentru a-i lua viaţa; căci nu putem înţelege acest lucru ca ţintind la un bun pentru sine. Acelaşi lucru poate fi spus despre răni, lanţuri sau întemniţare, atât pentru că nu există nici un beneficiu care să poată urma din toate acestea (aşa cum există un beneficiu atunci când altul este rănit sau întemniţat); cât şi pentru că nimeni nu poate spune, atunci când îi vede pe alţii acţionând violent împotrivă-i, dacă îi vor sau nu moartea. Iar în ultimul rând, motivul şi scopul pentru care un om recurge la renunţarea la drepturi şi la transferul lor sunt siguranţa propriei persoane în ceea ce-i priveşte viaţa şi mijloacele de a o conserva, pentru care niciodată nu poate stărui îndestul[1]. De aceea, dacă un om, prin cuvinte ori prin alte semne, pare să renunţe la acest scop, căruia îi erau menite semnele, nu trebuie să se înţeleagă de aici că ar fi intenţionat aceasta ori că astfel ar fi fost voinţa lui, ci că a fost neştiutor în privinţa modului în care urmează să-i fie interpretate asemenea cuvinte şi acţiuni.

1. *As not to be weary of it*, în original.

9. Transferul reciproc de drepturi este ceea ce oamenii numesc CONTRACT.

10. Există o diferenţă între a transfera dreptul asupra unui lucru şi a transfera sau a înmâna cuiva lucrul însuşi. Căci lucrul poate fi transferat o dată cu transferul dreptului, precum în cumpărarea şi vânzarea cu plata pe loc sau ca în schimbul de bunuri ori de terenuri; sau poate fi predat la un timp după aceea.

11. Iarăşi, unul dintre contractanţi poate preda lucrul pe care l-a contractat şi poate să-l lase pe celălalt să-şi îndeplinească partea sa din înţelegere după un timp determinat, iar până atunci să-i acorde încredere; iar atunci contractul, în ceea ce-l priveşte, se numeşte PACT sau CONVENŢIE; ori ambele părţi pot contracta acum un lucru pe care să-l îndeplinească mai târziu: în aceste cazuri, cum celui care trebuie să-şi îndeplinească mai târziu partea de contract acordându-i-se încredere, ducerea la îndeplinire a părţii ce-i revine este numită *ţinere a promisiunii* sau a făgăduinţei; iar neîndeplinirea ei, *încălcare a făgăduinţei*.

12. Atunci când transferul de drepturi nu este reciproc, ci doar una dintre părţi transferă un drept, cu nădejdea că ar câştiga astfel prietenia ori ajutorul celui căruia i-l transferă, ori al prietenilor aceluia, sau cu nădejdea că ar dobândi reputaţia caritătii, ori a mărinimiei, sau pentru a-şi elibera mintea de povara compasiunii, sau în nădejdea unei răsplăţi cereşti, acesta nu este contract, ci este DAR, CADOU sau MILOSTENIE (care cuvinte semnifică unul şi acelaşi lucru).

13. Semnele unui contract sunt fie *exprese*, fie *subînţelese*. Exprese sunt cuvintele rostite de cineva care le înţelege semnificaţia; iar astfel de cuvinte se referă fie la *prezent*, fie la *trecut* (cum ar fi *dau*, *acord*, *am dat*, *am acordat*, *doresc ca acest lucru să fie al tău*), fie la viitor (cum ar fi *voi da*, *voi acorda*). Iar cuvintele care se referă la viitor se numesc PROMISIUNI.

14. Semnele subînţelese sunt uneori consecinţele cuvintelor, iar alteori consecinţele tăcerii; uneori consecinţele acţiunilor, iar alteori consecinţele abţinerii de la acţiune. Şi, în general, un semn subînţeles, pentru orice contract, este orice lucru care dovedeşte în mod suficient voinţa contractantului.

15. Cuvintele singure, dacă se referă la timpul ce va veni şi dacă nu conţin decât o simplă promisiune, sunt un semn insuficient al unui dar, şi de aceea nu produc obligaţii. Căci, dacă se referă la timpul ce va veni (cum ar fi *mâine îţi voi da*), atunci ele sunt un semn că nu ţi-am dat încă şi, prin urmare, că dreptul meu nu este transferat, ci rămâne al meu până când îl voi transfera printr-un alt act. Dar dacă cuvintele se referă la timpul trecut ori la cel prezent (cum ar fi *ţi-am dat* ori *îţi dau acest lucru, care îţi va fi înmânat mâine*), atunci este vorba despre dreptul meu de mâine, la care am renunţat azi; iar aceasta doar în virtutea cuvintelor, chiar dacă nu ar mai exista nici o altă dovadă a voinţei mele. Există o mare diferenţă între semnificaţiile acestor cuvinte, *volo hoc tuum esse cras* şi *cras dabo*, adică între *eu voi ca acest lucru să fie al tău mâine* şi *îţi voi da acest lucru mâine*; căci cuvântul *voiesc*, în prima rostire, semnifică

un act al voinţei prezente, pe când în cea de-a doua semnifică promisiunea unui act al voinţei viitoare[1]. De aceea, prima rostire, referindu-se la prezent, transferă un drept viitor; cea de-a doua, referindu-se la viitor, nu transferă nimic. Dar, dacă mai există şi un alt semn al voinţei de a transfera un drept, în afara cuvintelor, atunci, chiar dacă este vorba de un cadou, se poate înţelege pe bună dreptate că acesta este transferat prin cuvinte care se referă la viitor; ca în cazul unui premiu pe care cineva îl promite celui care va sosi primul la finalul unei curse şi care reprezintă un dar. Şi, deşi în acest caz cuvintele se referă la viitor, dreptul este, totuşi, transferat; căci cel care a promis premiul, dacă nu ar fi vrut ca vorbele sale să fie astfel înţelese, nu i-ar fi lăsat pe concurenţi să alerge.

16. În cazul contractelor, dreptul este transferat nu doar atunci când cuvintele se referă la trecut ori la prezent, ci şi atunci când se referă la viitor; căci orice contract este un transfer ori un schimb reciproc de drepturi. De aceea, în acest caz, cuvintele celui care promite, pentru că acesta a primit deja beneficiul pentru ceea ce promisese, trebuie să fie înţelese ca şi când intenţia lui ar fi ca dreptul să fie transferat. Căci, dacă cuvintele lui nu ar fi trebuit să fie astfel înţelese, celălalt nu şi-ar fi îndeplinit primul partea sa din contract. Din această cauză, în privinţa vânzării, a cumpărării şi a altor acte contractuale, o promisiune este echivalentă unei convenţii şi, prin urmare, este obligatorie.

17. Despre cel care-şi duce primul la îndeplinire partea sa dintr-un contract, se spune că MERITĂ ceea ce urmează să primească prin îndeplinirea părţii celuilalt şi că i se *cuvine* aceasta. La fel, atunci când le este promis multora un premiu, dar este acordat doar aceluia care câştigă cursa, sau atunci când sunt aruncaţi bani într-o mulţime, pentru cei care îi vor prinde, deşi acestea sunt cadouri, totuşi, a câştiga premiul ori a prinde banii înseamnă a *merita* acestea şi a ţi se CUVENI. Căci dreptul este transferat prin oferirea premiului ori prin gestul de a arunca banii, chiar dacă nu se hotărăşte cui îi este transferat, decât în urma evenimentului în cauză. Dar există, între aceste două tipuri de merit, diferenţa că, în cazul contractului, merit ceva în virtutea puterii mele şi a nevoii celuilalt, pe când în cazul cadoului, meritul meu provine doar din mărinimia celui care-l dăruieşte. În cazul contractului, eu merit ca celălalt să renunţe la dreptul său; în cazul unui cadou, nu merit ca cel ce dăruieşte să renunţe la dreptul său, ci merit ca, atunci când renunţă, să mi-l transfere mie, mai curând decât altuia. Cred că acesta este sensul distincţiei scolastice[2] dintre *meritum congrui* şi *meritum condigni*. Căci Dumnezeu cel Atotputernic, promiţând Paradisul acelor oameni (ispitiţi de dorinţele trupeşti), care pot să urmeze în

1. În engleză, *I will that this be thine* şi *I will give you.* În prima expresie, *will* este forma de prezent a lui *to will* (a voi, a dori), iar în a doua este un verb auxiliar cu valoare modală, folosit pentru construcţia gramaticală a timpului viitor.
2. Distincţie operată de Toma din Aquino.

această lume cărarea conformă preceptelor şi limitelor prescrise de El, se spune că cel care va urma această cărare merită Paradisul *ex congruo*. Dar, pentru că nimeni nu poate pretinde un drept la viaţa veşnică, prin propria sa îndreptăţire ori printr-o altă putere care se găseşte în sine însuşi, ci doar prin graţia lui Dumnezeu, se spune că nimeni nu poate să merite Paradisul *ex condigno*. Acesta, cred eu, este înţelesul distincţiei; dar, pentru că părţile aflate în dispută asupra acestui subiect nu pot să cadă de acord în privinţa semnificaţiilor propriilor lor termeni, decât atâta vreme cât utilizarea lor le este folositoare, nu voi afirma nimic despre înţelesul acestor termeni. Voi spune doar atât: atunci când un dar este dăruit în mod indefinit, ca premiu, atunci cel care îl câştigă îl şi merită şi poate pretinde că premiul i se cuvine.

18. Dacă se încheie o convenţie, prin care nici una dintre părţi nu-şi duce la îndeplinire în prezent lucrurile convenite, ci se încred una în cealaltă, atunci, în starea simplei naturi (care este o stare de război între fiecare om şi fiecare altul), la apariţia oricărei suspiciuni rezonabile, convenţia devine nulă. Dar, dacă există o putere comună deasupra ambelor părţi, care are dreptul şi forţa necesare pentru a obliga la îndeplinirea convenţiei, aceasta nu devine nulă. Căci cel care-şi duce primul la îndeplinire partea ce-i revine nu are (legătura cuvintelor fiind prea slabă pentru a stăvili ambiţia, avariţia, furia şi celelalte pasiuni ale oamenilor) nici o asigurare că celălalt îşi va duce mai apoi la îndeplinire partea lui, în lipsa fricii faţă de o putere constrângătoare. Şi nu se poate presupune că ar putea exista o astfel de putere în starea simplei naturi, în care toţi oamenii sunt egali şi sunt cu toţii judecători ai justeţii propriilor lor temeri. Iar de aceea, cel care şi-ar îndeplini primul partea nu ar face decât să se dea pe mâna duşmanului; ceea ce ar fi contrar dreptului fiecăruia (la care nu poate nimeni renunţa vreodată) de a-şi apăra propria viaţă şi mijloacele necesare acesteia.

19. Dar, în starea civilă, în care există o putere instituită pentru a-i constrânge pe cei care, altfel, şi-ar încălca făgăduinţa, această teamă nu mai este rezonabilă. Din această cauză, cel care, prin prevederile convenţiei, urmează să-şi îndeplinească primul partea este obligat să o facă.

20. Cauza fricii, care face ca o convenţie să devină nevalidă, trebuie să fie întotdeauna un lucru apărut după încheierea convenţiei, cum ar fi un fapt nou ori vreun alt semn al voinţei de a nu o îndeplini, căci altfel convenţia nu ar putea să devină nulă. Căci despre ceea ce nu l-ar putea împiedica pe cineva să promită, nu putem admite că l-ar putea împiedica să îndeplinească ceea ce a promis.

21. Cel care transferă un drept transferă, de asemenea, atât cât îi stă în puteri, şi mijloacele necesare pentru folosirea lui, aşa cum, dacă cineva vinde o bucată de pământ, este de la sine înţeles că vinde şi iarba sau orice altceva ar creşte pe acel pământ. La fel, cel care vinde o moară nu poate să modifice cursul pârâului care o pune în mişcare. Iar cei care îi cedează unui om dreptul

de cârmuire suverană îi cedează, fără putinţă de tăgadă, şi dreptul de a colecta bani pentru plata soldaţilor, precum şi dreptul de a numi magistraţi pentru împărţirea dreptăţii.

22. Este imposibil să închei o convenţie cu un animal necuvântător căci, neînţelegând vorbirea noastră, el nu poate înţelege, nici accepta transferul unui drept către sine; şi nici nu poate să transfere un drept către altcineva. Iar în lipsa acceptării reciproce, nu există convenţie.

23. A încheia o convenţie cu Dumnezeu este imposibil altfel decât prin mijlocirea cuvintelor lui Dumnezeu, transmise fie prin revelaţie supranaturală, fie prin trimişii Săi, care cârmuiesc în numele Său; căci altfel nu am putea şti dacă sunt sau nu acceptate convenţiile noastre. Prin urmare, cei ce fac jurăminte contrare legilor naturii jură în van; căci astfel de jurăminte sunt nedrepte. Iar dacă este vorba de un lucru poruncit prin legea naturii, atunci nu jurământul, ci legea este cea care-i obligă la respectarea lui.

24. Materia ori subiectul unei convenţii este întotdeauna ceva care poate fi obiect al deliberării (căci convenţia este un act al voinţei, adică un act – ultimul act – al procesului deliberării) şi, prin urmare, este întotdeauna înţeles ca ceva care urmează să se întâmple şi pe care judecata ne spune că cel ce-l promite îl poate duce la îndeplinire.

25. Prin urmare, a promite ceva despre care se ştie a fi imposibil nu înseamnă o convenţie. Dar, dacă ceea ce se credea că este posibil se dovedeşte mai apoi a fi imposibil, convenţia este validă şi obligă, dacă nu la transferul lucrului însuşi, atunci al valorii acestuia; or, dacă şi transferul valorii lucrului este imposibil, atunci obligă la strădania de a îndeplini atât de mult cât este posibil. Căci nimeni nu poate fi obligat la mai mult de atât.

26. Oamenii sunt eliberaţi de sub convenţiile pe care le-au încheiat în două moduri: prin îndeplinirea lor ori fiind absolviţi de aceasta. Căci îndeplinirea înseamnă sfârşitul natural al obligaţiei, iar absolvirea înseamnă restituirea libertăţii, ea constituind un retransfer al acelui drept în care consta obligaţia.

27. Convenţiile încheiate din teamă sunt, în starea simplei naturi, obligatorii. De exemplu, dacă eu convin să-i plătesc duşmanului o răscumpărare ori să-i fac un serviciu, în schimbul vieţii mele, atunci sunt obligat la aceasta. Căci acesta este un contract, prin care una din părţi primeşte beneficiul vieţii, iar cealaltă urmează să primească bani sau altceva; prin urmare, acolo unde nici o altă lege nu interzice îndeplinirea ei (aşa cum stau lucrurile în starea simplei naturi), convenţia este validă. Astfel, prizonierii de război, dacă sunt eliberaţi cu condiţia de a plăti o răscumpărare, sunt obligaţi să o plătească. Iar dacă un principe mai slab încheie, din teamă, o pace dezavantajoasă cu unul mai puternic, este obligat să o respecte, cu condiţia să nu apară (aşa cum am spus înainte) o pricină nouă şi justă de teamă, care să stârnească iar războiul. Şi chiar în comunităţile civile, dacă nu pot să mă eliberez din puterea unui hoţ altfel decât promiţându-i bani, sunt obligat să-i plătesc, până când legea civilă

îmi anulează obligaţia. Căci orice aş putea face, în lipsa obligaţiei, fără a încălca legea, pot conveni în mod legitim să fac din teamă: iar o convenţie încheiată în mod legitim nu poate fi, în mod legitim, încălcată.

28. O convenţie anterioară anulează una ulterioară. Căci un om care şi-a transferat cuiva un drept, azi, nu-l mai are pentru a-l transfera altcuiva mâine; astfel, cea de-a doua promisiune nu transferă nici un drept, ci este nulă.

29. Convenţia de a nu mă apăra, prin forţă, în faţa forţei este întotdeauna nulă. Căci (aşa cum am arătat înainte) nimeni nu poate să transfere şi nici nu poate să renunţe la dreptul său de a se apăra de moarte, răni şi întemniţare (a căror evitare constituie singurul scop al oricărei convenţii). De aceea, promisiunea de a nu opune rezistenţă în faţa forţei nu transferă, într-o convenţie, nici un drept; şi nici nu obligă. Căci, deşi un om poate conveni ceva sub forma *dacă nu fac cutare şi cutare, omoară-mă*; el nu poate conveni nimic sub forma *dacă nu fac cutare şi cutare, nu mă voi împotrivi atunci când vei veni să mă omori.* Căci, prin natura sa, omul alege răul mai mic, care este primejdia de a muri împotrivindu-se; iar nu răul mai mare, care este moartea sigură şi imediată, dacă nu se împotriveşte. Iar acest lucru este recunoscut ca adevărat de toţi oamenii, prin aceea că, la execuţie ori spre temniţă, criminalii sunt conduşi sub escortă înarmată, chiar dacă aceiaşi criminali şi-au dat consimţământul faţă de acea lege, în virtutea căreia au fost condamnaţi.

30. O convenţie prin care cineva urmează să se acuze pe sine însuşi, fără a avea siguranţa iertării, este, în acelaşi fel, nulă. Căci, în starea naturală, acolo unde fiecare om este judecător, acuzarea nu îşi are locul; iar în starea civilă, acuzării îi urmează pedeapsa, căreia, fiind o formă de forţă, un om nu este obligat să nu-i reziste. Acelaşi lucru este adevărat şi în privinţa acuzării acelora a căror condamnare ar însemna o nenorocire pentru cineva, cum ar fi tatăl, soţia ori binefăcătorul acestuia. Căci despre mărturia unui astfel de acuzator, dacă nu este dată de bună voie, se presupune a fi, prin natura ei, coruptă, şi de aceea nu trebuie să fie luată în seamă. Iar cineva a cărui mărturie nu urmează a fi crezută nu poate fi obligat la a mărturisi. De asemenea, acuzaţiile smulse prin tortură nu trebuie considerate mărturii. Căci tortura poate fi folosită doar ca mijloc de interpretare şi clarificare în cercetarea ulterioară a adevărului şi în căutarea lui; iar ceea ce este mărturisit în acest caz tinde să fie spre alinarea celui torturat, şi nu spre informarea celui care torturează. Prin urmare, o mărturie smulsă prin tortură nu trebuie considerată a fi o mărturie suficientă, căci cel torturat, fie că-şi obţine alinarea printr-o acuzaţie adevărată, fie că o face printr-una falsă, procedează în virtutea dreptului de a-şi conserva propria viaţă.

31. Puterea cuvintelor fiind, aşa cum am observat mai înainte, prea slabă pentru a-i face pe oameni să-şi ducă la îndeplinire convenţiile, nu există în natura omului decât două lucruri despre care ne putem imagina că ar întări această putere... Iar acestea sunt fie frica de urmările încălcării cuvântului dat; fie gloria sau mândria resimţite de cineva atunci când arată că nu este

nevoie a-l încălca. Cea de-a doua este o generozitate prea arareori întâlnită pentru a o presupune de vreun ajutor, mai ales la oamenii care urmăresc avuţia, dominaţia sau plăcerile simţurilor; iar aceştia formează cea mai mare parte a omenirii. Pasiunea pe care ne putem bizui e frica; pentru care există două obiecte generale: primul, puterea spiritelor invizibile; al doilea, puterea acelor oameni care ar fi vătămaţi prin încălcarea convenţiei. Dintre cele două, deşi prima este o putere mai mare, totuşi frica faţă de a doua este de obicei mai puternică. Frica de spiritele invizibile se găseşte în fiecare om, prin religia sa; ea îşi are locul în natura omului înaintea societăţii civile. A doua nu are un astfel de loc; cel puţin nu într-atât încât să-i facă pe oameni să-şi ţină promisiunile; căci în simpla stare naturală inegalitatea puterilor nu ne apare decât în cursul bătăliei. Astfel că înaintea societăţii civile sau atunci când aceasta este întreruptă de un război, nu există nimic care să poată întări o convenţie de pace asupra căreia s-a căzut de acord, împotriva tentaţiilor izvorâte din avariţie, ambiţie, patimă sau din altă dorinţă puternică, decât teama de acea putere invizibilă, pe care fiecare o divinizează sub numele de Dumnezeu; şi teama că perfidia ar putea atrage războinarea cuiva. Prin urmare, tot ceea ce ar putea face doi oameni care nu sunt supuşi puterii civile este să-şi ceară unul altuia să jure pe Dumnezeul de care se teme fiecare. *Jurământul* sau LEGĂMÂNTUL este *o formă de vorbire, adăugită unei promisiuni, şi prin care cel ce promite arată că, dacă nu-şi îndeplineşte promisiunea, el renunţă la mila lui Dumnezeu ori cheamă asupră-i războinarea divină*. Aşa era forma păgână a jurământului, *Altfel, să mă ucidă* Jupiter *aşa cum ucid eu această fiară*. Şi tot astfel este şi forma noastră, *Voi face cutare şi cutare, aşa să mă ajute Dumnezeu*. Iar jurămintele, împreună cu ritualurile şi ceremoniile, pe care fiecare le foloseşte în propria sa religie, au menirea de a mări teama faţă de urmările unei încălcări a făgăduinţei.

32. Rezultă de aici că un legământ făcut după vreo altă formulă ori ceremonie decât cele în care crede cel ce jură este în van, nefiind de fapt un jurământ; şi că nu este un jurământ acela în care se invocă ceva pe care cel ce jură nu îl consideră a fi Dumnezeu. Căci, deşi oamenii jurau uneori pe regii lor, din teamă ori ca un elogiu; ceea ce voiau ei să se înţeleagă prin aceasta era că regilor li se atribuia o cinstire divină. Şi mai rezultă că jurământul pe Dumnezeu, atunci când nu este necesar a jura, nu este decât o profanare a numelui său; şi că jurământul pe alte lucruri, pe care oamenii adesea îl fac în discursul obişnuit, nu este un jurământ, ci un obicei lipsit de pietate, pe care oamenii l-au căpătat dintr-o prea mare năvălnicie a vorbirii.

33. Mai rezultă, de asemenea, că jurământul nu adaugă nimic obligaţiei. Căci o convenţie, dacă este legitimă, obligă la fel de mult în ochii Domnului, cu sau fără jurământ; iar dacă nu este legitimă, ea nu obligă deloc, nici măcar atunci când este întărită printr-un jurământ.

I.7. CAPITOLUL XV:
Despre alte legi naturale

1. Din acea lege naturală, prin care suntem obligaţi să transferăm altcuiva acele drepturi care, dacă le-am păstra, ar ameninţa pacea oamenilor, decurge o a treia; care este ca *oamenii să-şi respecte convenţiile făcute*; şi fără de care convenţiile sunt în van, nimic altceva decât vorbe goale; iar dreptul tuturor oamenilor asupra tuturor lucrurilor păstrându-se, ne aflăm încă în starea de război.

2. Iar în această lege naturală se găseşte izvorul şi originea DREPTĂŢII. Căci acolo unde nu s-a încheiat nici o convenţie, acolo nu a fost transferat nici un drept, şi fiecare om are dreptul la toate lucrurile; în consecinţă, în acea stare nici o acţiune nu poate fi nedreaptă. Dar atunci când a fost încheiată o convenţie, încălcarea ei este *nedreaptă*; iar definiţia NEDREPTĂŢII nu este alta decât *neîndeplinirea convenţiei*. Iar tot ceea ce nu este nedrept este *drept*[1].

3. Dar, pentru că acele convenţii de încredere reciprocă, acolo unde există teama că una din părţi nu le-ar respecta, nu sunt valide (aşa cum am spus în capitolul precedent); cum originea dreptăţii este încheierea de convenţii; şi cum nu poate exista de fapt nedreptate, până ce sursa acestei temeri n-a fost înlăturată, lucru care nu se poate face cât timp oamenii se află în starea naturală de război; rezultă prin urmare că, înainte ca numele de „drept" sau „nedrept" să poată fi aplicate, trebuie să existe o putere coercitivă, care să-i oblige în mod egal pe oameni să-şi îndeplinească convenţiile, prin spaima în faţa unei pedepse mai mari decât beneficiul aşteptat prin încălcarea lor, şi care să valideze acea proprietate pe care oamenii o dobândesc, prin contract reciproc, ca recompensă pentru abandonarea dreptului universal; iar o astfel de putere nu există înaintea întemeierii unei comunităţi civile. Iar acest lucru poate fi înţeles şi din definiţia obişnuită a dreptăţii dată de şcolile de filosofie: căci, spun ele, *dreptatea este*

---

1. Această definiţie a dreptăţii ca „tot ceea ce nu este nedrept" implică o ambiguitate sau cel puţin un sens al lui „drept", care pentru noi este contraintuitiv. Astfel, orice acţiune înfăptuită de cineva, care nu cade sub incidenţa unei convenţii, indiferent cât de repugnantă moral ar părea, este dreaptă. A treia lege naturală însă trebuie văzută în conjuncţie cu ansamblul celorlalte legi, care prescriu majoritatea virtuţilor morale tradiţionale. Să notăm, în plus, că definiţia dată aici de Hobbes este consistentă cu aserţiunile sale ulterioare (de exemplu, cu aceea că cea mai mare libertate a supuşilor derivă din „tăcerea legii" – vezi mai jos, XXI, 18).

voinţa constantă de a-i da fiecărui om ceea ce este al său[1]. Şi de aceea, acolo unde nu există *al său*, adică unde nu există proprietate, nu este nici nedreptate; iar acolo unde nu există nici o putere coercitivă, adică acolo unde nu există comunitate civilă, nu există nici proprietate, căci toţi oamenii au dreptul la toate lucrurile; prin urmare, acolo unde nu există o comunitate civilă, nimic nu este nedrept. Astfel că natura dreptăţii constă într-adevăr în respectarea convenţiilor valide; dar validitatea convenţiilor nu începe decât o dată cu constituirea unei puteri civile suficiente pentru a-i obliga pe oameni să le respecte; şi tot acolo începe şi proprietatea.

4. Zis-a cel nebun, în inima sa[2], iar uneori în gura mare, că nu există un astfel de lucru ca dreptatea; susţinând el cu tărie prin aceasta că, de vreme ce conservarea şi mulţumirea fiecărui om stă în propriile sale mâini, nu poate exista vreo raţiune pentru care fiecare om să nu poată face ceea ce conduce la obţinerea acestora; şi, prin urmare, că nu poate exista vreun motiv pentru care a încheia ori a nu încheia o convenţie, a o respecta sau nu ar fi împotriva raţiunii, atunci când toate acestea sunt în avantajul făptuitorului acţiunii. El nu neagă, astfel, că există convenţii, care uneori sunt respectate, iar alteori nu; şi că încălcarea lor poate fi numită nedreptate, iar respectarea lor poate fi numită dreptate; ci se întreabă dacă nu cumva nedreptatea, lăsând la o parte teama de Dumnezeu (căci acelaşi nebun a zis, în inima sa, că nu există Dumnezeu), nu este în acord cu acea raţiune, care îi dictează fiecărui om propriul lui bine; iar aceasta, mai ales atunci când nedreptatea ar conduce la astfel de avantaje, care l-ar pune pe cel ce o înfăptuieşte în condiţia în care să poată să nu mai ia în seamă nu doar dispreţul şi ocările altora, ci şi puterea lor. Regatul lui Dumnezeu este dobândit prin violenţă[3], dar ce s-ar întâmpla dacă ar putea fi dobândit prin violenţă nedreaptă? Ar fi oare contrar raţiunii să fie astfel dobândit, atunci când cel care-l dobândeşte nu poate fi, prin aceasta, vătămat? Iar dacă nu este contrar raţiunii, atunci nu este nici contrar dreptăţii, căci altfel dreptatea nu ar putea fi considerată bună. Prin aşa un raţionament, viciul izbuteşte să

1. Trimiterea este la Platon, *Republica*, I, 331e şi 332c, precum şi la dezvoltarea aceleiaşi idei în Aristotel, *Etica Nicomahică*, V.1. Interpretarea („traducerea") dată de Hobbes sensului acestor pasaje nu străluceşte însă prin fidelitate.
2. Aluzie la primul verset al Psalmului 13: *Zis-a cel nebun în inima sa: „Nu este Dumnezeu!"*. Argumentul (sau şirul de argumente) care urmează este unul dintre cele mai celebre ale *Leviathanului* şi ocupă un loc central în construcţia teoretică a lui Hobbes.
3. Aluzie la cuvintele lui Iisus, în Matei, 11:12: *And from the days of John the Baptist until now, the kingdom of heaven suffereth violence, and the violent take it by force* (*cf.* Gaskin). În traducerile româneşti ale Bibliei pe care le-am consultat, sensul pasajului este destul de diferit. De exemplu, în ediţia din 1968 este redat astfel: „Din zilele lui Ioan Botezătorul până acum, împărăţia cerurilor se ia prin stăruinţă, şi cei ce se silesc pun mâna pe ea".

dobândească numele virtuţii şi, în vreme ce, în privinţa tuturor celorlalte lucruri, încălcarea făgăduinţei este interzisă, ea este totuşi permisă atunci când vine vorba de obţinerea unui regat. Iar păgânul care credea că Saturn a fost înlăturat de fiul său Jupiter credea, cu toate acestea, şi că acelaşi Jupiter este răzbunătorul nedreptăţilor : oarecum la fel ca un pasaj de lege din cartea lui Coke, *Commentaries on Littleton*, în care acesta spune că, şi dacă moştenitorul de drept al unei coroane o obţine prin trădare, ea totuşi îi aparţine acestuia şi, *eo instante*, trădarea nu va mai fi luată în seamă. Din aceste exemple, putem cu uşurinţă deduce că dacă moştenitorul unui regat îl ucide pe stăpânitorul acestuia, chiar de-i este tată, putem numi acest lucru nedreptate sau cu orice alt nume am dori ; dar nu am putea spune vreodată că ar fi contrar raţiunii, atâta vreme cât toate acţiunile voluntare ale unui om ţintesc către avantajul lui propriu, iar acţiunile cele mai conforme raţiunii sunt acelea care conduc în cea mai mare măsură la atingerea scopului lor. Acest raţionament amăgitor este însă fals.

5. Căci problema în discuţie nu este cea a promisiunilor reciproce, acolo unde nu există asigurarea îndeplinirii lor de către vreuna dintre părţi (ca atunci când nu există o putere civilă instituită deasupra acestora) ; astfel de promisiuni nu constituie convenţii. Dar, atunci când una dintre părţi şi-a îndeplinit deja promisiunea, ori atunci când există o putere care să o silească a o îndeplini, se pune întrebarea dacă este sau nu contrar raţiunii (adică potrivnic intereselor proprii) ca celălalt să şi-o îndeplinească, la rându-i, pe a sa. Iar eu spun că nu este contrar raţiunii şi, pentru a dovedi aceasta, voi aduce în discuţie două lucruri. În primul rând, că atunci când un om face ceva care, atât cât se poate prevedea, tinde către propria sa distrugere, acţiunea sa nu poate fi considerată ca fiind înţeleaptă ori raţională, nici măcar atunci când, printr-un accident la care nu s-ar putea aştepta, urmările acţiunii se vor dovedi în avantajul său. În al doilea rând că, în starea de război, în care fiecare om este, din lipsa unei puteri comune care să-i ţină pe toţi la respect, duşmanul fiecărui altul, nimeni nu poate spera să se salveze de la distrugerea prin propria sa putere şi isteţime, fără ajutorul unor aliaţi. Într-o alianţă, fiecare membru aşteaptă să fie apărat în aceeaşi măsură ca şi fiecare altul ; prin urmare, acela care ar formula opinia că este conform raţiunii să-i înşele pe cei ce-l ajută nu s-ar mai putea aştepta la vreun alt mijloc de a-şi găsi siguranţa, în afara celor izvorâte din propria sa putere. Prin urmare, acela care nu-şi duce la îndeplinire convenţia încheiată, şi care susţine că este conform raţiunii să procedeze astfel, nu poate fi primit într-o societate, unită pentru a dobândi pacea şi siguranţa, altfel decât printr-o greşeală a celor care l-ar primi. Iar dacă, totuşi, este primit, el nu poate rămâne mult timp în societate, fără ca membrii ei să observe primejdia pe care o naşte greşeala lor ; şi nimeni nu se poate baza pe astfel de greşeli ca mijloace de a dobândi siguranţa. Prin urmare, cel care este lăsat în afara societăţii ori cel care este exclus din ea va pieri ; iar dacă este primit în societate, acest lucru nu se întâmplă decât printr-o greşeală a altor oameni, pe care nu o poate prevedea şi

pe care nu se poate baza. Astfel, încălcarea convenţiei de către un om este contrară raţiunii de a se conserva pe sine, de vreme ce aceia care nu urmăresc distrugerea lui procedează astfel doar din necunoaşterea a ceea ce este bun pentru ei înşişi.

6. Cât despre ideea că fericirea sigură şi eternă a paradisului poate fi câştigată în orice mod, ea este neîntemeiată, căci nu există decât un singur mod imaginabil, iar acesta este cel al respectării, şi nu cel al încălcării convenţiilor.

7. Iar în privinţa celuilalt exemplu, cel al câştigării suveranităţii prin rebeliune, o astfel de încercare, chiar dacă reuşeşte, este contrară raţiunii, pentru că este de aşteptat ca nu acest lucru să se întâmple, ci mai curând contrariul; şi pentru că dacă cineva obţine astfel suveranitatea, prin aceasta îi învaţă şi pe alţii să o câştige în aceeaşi manieră. Prin urmare, dreptatea (adică respectarea convenţiilor) este o regulă a raţiunii, prin care ni se interzice să facem ceva care ne-ar primejdui viaţa. Fiind o astfel de regulă a raţiunii, dreptatea este o lege naturală.

8. Ar putea exista unii care să meargă cu concluziile mai departe şi care să susţină că legile naturale nu sunt acelea care conduc la conservarea vieţii omului pe pământ, ci acelea care urmăresc obţinerea fericirii de veci, după moarte. Iar aceştia cred că încălcarea convenţiilor ar putea conduce la o asemenea fericire şi că, prin urmare, ar fi un lucru drept şi conform raţiunii (din această categorie fac parte cei care cred că este un merit să ucizi sau să detronezi suveranul instituit prin propriul tău consimţământ, ori să te ridici împotriva lui). Dar, pentru că nu există o cunoaştere naturală a stării oamenilor după moarte şi cu atât mai puţin a răsplăţii pe care ar primi-o pentru încălcarea făgăduinţei, ci doar o opinie fondată pe spusele celor care susţin că ar cunoaşte acest lucru într-o manieră supranaturală ori că i-ar cunoaşte pe cei care i-au cunoscut pe cei care au cunoscut acest lucru într-o manieră supranaturală; pentru acest temei, încălcarea făgăduinţei nu poate fi considerată a fi un precept al raţiunii sau al naturii.

9. Alţii, care admit că ţinerea făgăduinţei este o lege naturală, susţin totuşi că există excepţii în cazul anumitor persoane, cum ar fi ereticii ori cei care obişnuiesc să nu-şi respecte convenţiile încheiate. Aceste excepţii sunt însă, şi ele, contrare raţiunii. Căci, dacă un defect al cuiva ar fi suficient pentru a anula o convenţie făcută, ar fi trebuit, conform raţiunii, să fie suficient şi pentru a împiedica încheierea convenţiei.

10. Numele de drept şi nedrept, atunci când sunt atribuite oamenilor, au un sens, iar atunci când sunt atribuite acţiunilor, alt sens. Când sunt atribuite oamenilor, ele se referă la conformitatea sau la neconformitatea deprinderilor[1]

1. *Manners* (în original). Am tradus prin „deprinderi", şi nu prin „moravuri" (ca în capitolul XI), deoarece aici sensul termenului este, după cum semnalează şi Gaskin, cel de „mod obişnuit de comportament, practicat în mod habitual" (Gaskin, *op.cit.*, p. 487, nota 99, 1).

acestora cu raţiunea. Dar, atunci când sunt atribuite acţiunilor, ele se referă la conformitatea ori la neconformitatea cu raţiunea a acţiunilor particulare, şi nu a deprinderilor sau a modului de viaţă. Prin urmare, un om drept este unul care se îngrijeşte, atât cât poate, ca toate acţiunile sale să fie drepte; iar un om nedrept, unul care nu ţine seama de acest lucru. Iar astfel de oameni, în vorbirea noastră, sunt mai adesea numiţi corecţi şi incorecţi decât drepţi şi nedrepţi, chiar dacă înţelesul este acelaşi. De aceea, un om corect nu pierde acest titlu ca urmare a unei acţiuni nedrepte ori a câtorva astfel de acţiuni, care se datorează unei pasiuni bruşte ori unei considerări greşite a lucrurilor sau a persoanelor; şi nici un om incorect nu-şi pierde acest caracter pentru acţiuni pe care le înfăptuieşte, ori se abţine de la a le înfăptui, din teamă; căci voinţa sa nu este modelată de ideea dreptăţii, ci de avantajul întrezărit prin acţiunea sa. Ceea ce dă acţiunilor umane aroma dreptăţii este o anume noblеţe ori eleganţă a curajului (arareori întâlnită), prin care un om îşi arată dispreţul faţă de obţinerea mulţumirii în viaţă prin înşelăciune ori prin încălcarea promisiunii. Această dreptate a deprinderilor este avută în vedere atunci când dreptatea este numită o virtute, iar nedreptatea un viciu.

11. Dar, după dreptatea acţiunilor, oamenii nu sunt numiţi „drepţi", ci *fără de vină*; iar după nedreptatea acestora (care mai este numită şi vătămare), ei sunt numiţi *vinovaţi*.

12. Iarăşi, nedreptatea deprinderilor este dispoziţia ori capacitatea de a vătăma; şi constituie o nedreptate înainte să se înfăptuiască acţiunea, şi fără să presupună existenţa unei persoane individuale vătămate. Dar nedreptatea unei acţiuni (adică vătămarea) presupune o persoană individuală vătămată, şi anume aceea cu care a fost încheiată convenţia. Din acest motiv, de multe ori, vătămat este un om, dar pierderea este suferită de un altul. Astfel, atunci când stăpânul îi porunceşte unui servitor să dea bani unui străin, dacă servitorul nu se supune, el îşi vatămă stăpânul, căruia convenise dinainte să-i dea ascultare; dar pierderea este suferită de străin, faţă de care servitorul nu avea nici o obligaţie şi deci nu-l putea vătăma. La fel, în comunităţile civile, oamenii îşi pot ierta unii altora datoriile, dar nu şi jafurile ori alte acţiuni violente, în urma cărora au de suferit, căci în cazul neînapoierii datoriilor, ei sunt cei vătămaţi, pe când prin jaf şi violenţe vătămată este persoana comunităţii civile.

13. Orice i s-ar face unui om în conformitate cu propria sa voinţă, pe care a făcut-o cunoscută celui ce înfăptuieşte acţiunea, nu este o vătămare a lui. Căci, dacă înfăptuitorul nu a renunţat, printr-o convenţie anterioară, la dreptul său originar de a face ceea ce doreşte, atunci nu avem de-a face cu o încălcare a unei convenţii şi, prin urmare, nici cu o vătămare. Iar dacă a renunţat la acel drept, atunci celălalt, făcându-i cunoscută voinţa sa, îl eliberează de obligaţiile convenţiei; prin urmare, nici în acest caz nu avem de-a face cu o vătămare.

14. Dreptatea acţiunilor este clasificată de filosofi în *comutativă* şi *distributivă*; iar despre prima ei spun că ar consta într-o proporţie aritmetică, pe

pe care nu se poate baza. Astfel, încălcarea convenţiei de către un om este contrară raţiunii de a se conserva pe sine, de vreme ce aceia care nu urmăresc distrugerea lui procedează astfel doar din necunoaşterea a ceea ce este bun pentru ei înşişi.

6. Cât despre ideea că fericirea sigură şi eternă a paradisului poate fi câştigată în orice mod, ea este neîntemeiată, căci nu există decât un singur mod imaginabil, iar acesta este cel al respectării, şi nu cel al încălcării convenţiilor.

7. Iar în privinţa celuilalt exemplu, cel al câştigării suveranităţii prin rebeliune, o astfel de încercare, chiar dacă reuşeşte, este contrară raţiunii, pentru că este de aşteptat ca nu acest lucru să se întâmple, ci mai curând contrariul ; şi pentru că dacă cineva obţine astfel suveranitatea, prin aceasta îi învaţă şi pe alţii să o câştige în aceeaşi manieră. Prin urmare, dreptatea (adică respectarea convenţiilor) este o regulă a raţiunii, prin care ni se interzice să facem ceva care ne-ar primejdui viaţa. Fiind o astfel de regulă a raţiunii, dreptatea este o lege naturală.

8. Ar putea exista unii care să meargă cu concluziile mai departe şi care să susţină că legile naturale nu sunt acelea care conduc la conservarea vieţii omului pe pământ, ci acelea care urmăresc obţinerea fericirii de veci, după moarte. Iar aceştia cred că încălcarea convenţiilor ar putea conduce la o asemenea fericire şi că, prin urmare, ar fi un lucru drept şi conform raţiunii (din această categorie fac parte cei care cred că este un merit să ucizi sau să detronezi suveranul instituit prin propriul tău consimţământ, ori să te ridici împotriva lui). Dar, pentru că nu există o cunoaştere naturală a stării oamenilor după moarte şi cu atât mai puţin a răsplăţii pe care ar primi-o pentru încălcarea făgăduinţei, ci doar o opinie fondată pe spusele celor care susţin că ar cunoaşte acest lucru într-o manieră supranaturală ori că i-ar cunoaşte pe cei care i-au cunoscut pe cei care au cunoscut acest lucru într-o manieră supranaturală ; pentru acest temei, încălcarea făgăduinţei nu poate fi considerată a fi un precept al raţiunii sau al naturii.

9. Alţii, care admit că ţinerea făgăduinţei este o lege naturală, susţin totuşi că există excepţii în cazul anumitor persoane, cum ar fi ereticii ori cei care obişnuiesc să nu-şi respecte convenţiile încheiate. Aceste excepţii sunt însă, şi ele, contrare raţiunii. Căci, dacă un defect al cuiva ar fi suficient pentru a anula o convenţie făcută, ar fi trebuit, conform raţiunii, să fie suficient şi pentru a împiedica încheierea convenţiei.

10. Numele de drept şi nedrept, atunci când sunt atribuite oamenilor, au un sens, iar atunci când sunt atribuite acţiunilor, alt sens. Când sunt atribuite oamenilor, ele se referă la conformitatea sau la neconformitatea deprinderilor[1]

1. *Manners* (în original). Am tradus prin „deprinderi", şi nu prin „moravuri" (ca în capitolul XI), deoarece aici sensul termenului este, după cum semnalează şi Gaskin, cel de „mod obişnuit de comportament, practicat în mod habitual" (Gaskin, *op. cit.*, p. 487, nota 99, 1).

acestora cu raţiunea. Dar, atunci când sunt atribuite acţiunilor, ele se referă la conformitatea ori la neconformitatea cu raţiunea a acţiunilor particulare, şi nu a deprinderilor sau a modului de viaţă. Prin urmare, un om drept este unul care se îngrijeşte, atât cât poate, ca toate acţiunile sale să fie drepte; iar un om nedrept, unul care nu ţine seama de acest lucru. Iar astfel de oameni, în vorbirea noastră, sunt mai adesea numiţi corecţi şi incorecţi decât drepţi şi nedrepţi, chiar dacă înţelesul este acelaşi. De aceea, un om corect nu pierde acest titlu ca urmare a unei acţiuni nedrepte ori a câtorva astfel de acţiuni, care se datorează unei pasiuni bruşte ori unei considerări greşite a lucrurilor sau a persoanelor; şi nici un om incorect nu-şi pierde acest caracter pentru acţiuni pe care le înfăptuieşte, ori se abţine de la a le înfăptui, din teamă; căci voinţa sa nu este modelată de ideea dreptăţii, ci de avantajul întrezărit prin acţiunea sa. Ceea ce dă acţiunilor umane aroma dreptăţii este o anume noblete ori eleganţă a curajului (arareori întâlnită), prin care un om îşi arată dispreţul faţă de obţinerea mulţumirii în viaţă prin înşelăciune ori prin încălcarea promisiunii. Această dreptate a deprinderilor este avută în vedere atunci când dreptatea este numită o virtute, iar nedreptatea un viciu.

11. Dar, după dreptatea acţiunilor, oamenii nu sunt numiţi „drepţi", ci *fără de vină*; iar după nedreptatea acestora (care mai este numită şi vătămare), ei sunt numiţi *vinovaţi*.

12. Iarăşi, nedreptatea deprinderilor este dispoziţia ori capacitatea de a vătăma; şi constituie o nedreptate înainte să se înfăptuiască acţiunea, şi fără să presupună existenţa unei persoane individuale vătămate. Dar nedreptatea unei acţiuni (adică vătămarea) presupune o persoană individuală vătămată, şi anume aceea cu care a fost încheiată convenţia. Din acest motiv, de multe ori, vătămat este un om, dar pierderea este suferită de un altul. Astfel, atunci când stăpânul îi porunceşte unui servitor să dea bani unui străin, dacă servitorul nu se supune, el îşi vatămă stăpânul, căruia convenise dinainte să-i dea ascultare; dar pierderea este suferită de străin, faţă de care servitorul nu avea nici o obligaţie şi deci nu-l putea vătăma. La fel, în comunităţile civile, oamenii îşi pot ierta unii altora datoriile, dar nu şi jafurile ori alte acţiuni violente, în urma cărora au de suferit, căci în cazul neînapoierii datoriilor, ei sunt cei vătămaţi, pe când prin jaf şi violenţe vătămată este persoana comunităţii civile.

13. Orice i s-ar face unui om în conformitate cu propria sa voinţă, pe care a făcut-o cunoscută celui ce înfăptuieşte acţiunea, nu este o vătămare a lui. Căci, dacă înfăptuitorul nu a renunţat, printr-o convenţie anterioară, la dreptul său originar de a face ceea ce doreşte, atunci nu avem de-a face cu o încălcare a unei convenţii şi, prin urmare, nici cu o vătămare. Iar dacă a renunţat la acel drept, atunci celălalt, făcându-i cunoscută voinţa sa, îl eliberează de obligaţiile convenţiei; prin urmare, nici în acest caz nu avem de-a face cu o vătămare.

14. Dreptatea acţiunilor este clasificată de filosofi în *comutativă* şi *distributivă*; iar despre prima ei spun că ar consta într-o proporţie aritmetică, pe

când a doua într-o proporţie geometrică. Astfel, dreptatea comutativă se referă la egalitatea dintre valorile lucrurilor contractate, iar cea distributivă la distribuirea de avantaje egale oamenilor ale căror merite sunt egale; ca şi când ar fi o nedreptate să vinzi la un preţ mai mare decât cel la care cumperi ori să dai unui om mai mult decât merită. Valoarea lucrurilor contractate este măsurată de dorinţa contractanţilor; prin urmare, preţul drept este acela pe care ei ar fi dispuşi să-l plătească. Iar meritul (în afara celui care derivă dintr-o convenţie, în care partea care o duce la îndeplinire merită ca şi cealaltă parte să facă acelaşi lucru, şi care cade sub categoria dreptăţii comutative, şi nu a celei distributive) nu face să ţi se cuvină ceva de drept, ci este răsplătit doar prin mărinimie. Prin urmare, această distincţie, în sensul în care este expusă de obicei, nu e corectă. Numită în mod adecvat, dreptatea comutativă este dreptatea unui contractant; adică este îndeplinirea unei convenţii prin cumpărare, vânzare, închiriere, acordarea şi luarea de împrumuturi, schimb, troc şi alte acţiuni contractuale.

15. Dreptatea distributivă însă este dreptatea unui arbitru, adică actul de a defini ceea ce este drept. Prin acest act (aşezat în mâinile sale prin încrederea celor care l-au făcut arbitru), şi dacă îşi îndeplineşte mandatul încredinţat, se spune despre arbitru că îi dă fiecărui om ceea ce este al său. Iar aceasta constituie cu adevărat o distribuţie dreaptă şi poate fi numită, deşi în mod inadecvat, dreptate distributivă. Mai adecvat însă este să fie numită echitate; iar echitatea este, la rându-i, o lege naturală, aşa cum se va arăta la locul potrivit.

16. La fel cum dreptatea depinde de o convenţie anterioară, RECUNOŞTINŢA depinde de un act anterior de bunăvoinţă (adică de un dar anterior) şi constituie a patra lege naturală, care poate fi formulată astfel: *ca un om care primeşte avantaje din partea altuia, doar din dărnicia acestuia, să se străduiască a face astfel încât cel care dăruieşte să nu găsească vreo cauză raţională de a se căi pentru buna sa voinţă*[1]. Căci nimeni nu dăruieşte cu vreo altă intenţie decât aceea a unui bine pentru sine (darul este voluntar, iar obiectul

1. Este demn de atenţie faptul că Hobbes plasează discuţia despre recunoştinţă imediat după cea despre dreptate. Deşi maniera în care este descrisă face din recunoştinţă o virtute morală autentică, mai curând decât un substitut prudenţial, importanţa acestei legi naturale este mai puţin evidentă pentru contextul general al teoriei politice hobbesiene. Bernard Gert (*op.cit.*, pp. 30-33) argumentează că, de fapt, convenţia prin care este instituită comunitatea civilă este de forma unui dar făcut de contractanţi celui pe care îl învestesc cu puterea suverană („darul" fiind un transfer unilateral de drepturi – vezi XIV, 12 –, pe când contractul este un transfer mutual). Această interpretare, dacă este corectă, poate avea consecinţe importante pentru evaluarea limitelor puterii suverane (suveranul având obligaţia de a fi recunoscător faţă de supuşi, adică de a nu-i face „să se căiască de buna lor voinţă"). Pe de altă parte, ambiguitatea cu care Hobbes utilizează termenul de „convenţie" face plauzibile mai multe interpretări concurente.

tuturor actelor voluntare este, pentru fiecare om, propriul său bine). Iar dacă oamenii vor vedea că acest bine nu este dobândit, atunci nu va exista nici un început al bunăvoinţei ori al încrederii; şi, în consecinţă, nici al ajutorului reciproc, şi nici al împăcării între oameni; prin urmare, ei vor rămâne în starea de *război*, ceea ce ar fi contrar primei şi fundamentalei legi naturale, care le porunceşte să *urmărească pacea.* Încălcarea acestei legi este numită *nerecunoştinţă* şi stă în aceeaşi relaţie cu mărinimia, ca şi nedreptatea cu obligaţia izvorâtă din convenţie.

17. O a cincea lege naturală este cea a ÎNGĂDUINŢEI; adică *fiecare om să se străduiască a trăi în armonie cu ceilalţi*[1]. Pentru a înţelege aceasta, putem să ţinem seama de faptul că există, în ceea ce priveşte înzestrarea oamenilor pentru viaţa în societate, o diversitate de naturi, născută din diversitatea afectelor, întrucâtva asemănătoare cu ceea ce observăm la pietrele puse laolaltă pentru a contrui o clădire. Căci, la fel cum piatra care, prin asprimea şi forma neregulată, cere mai mult spaţiu decât poate umple ea însăşi, iar datorită durităţii ei, nu poate fi modelată cu uşurinţă, este îndepărtată de constructori ca nefolositoare şi stânjenitoare; tot aşa un om care, prin asprimea naturii sale, se va strădui să păstreze pentru sine lucrurile care nu-i folosesc, dar care sunt necesare altora, iar prin încăpăţânarea în satisfacerea pasiunilor proprii nu-şi va îmbunătăţi purtarea, urmează să fie lăsat în afara societăţii ori izgonit dinlăuntrul ei, ca şi cum ai îndepărta o povară. Căci, dacă fiecare om, nu doar printr-un drept al său, ci prin necesitatea propriei naturi, ar trebui să se străduiască după putinţa sa, pentru a dobândi ceea ce-i este necesar pentru propria conservare; atunci acela care, pentru lucruri neînsemnate, va înfăptui lucruri potrivnice [acestui principiu] se va face vinovat de războiul care va să urmeze. Prin urmare, acţiunea sa este contrară legii naturale fundamentale, care porunceşte fiecăruia să *caute pacea.* Cei care respectă această lege pot fi numiţi SOCIABILI (vechii latini le spunea *commodi*); iar contrariul lor sunt cei numiţi *îndărătnici, nesociabili, capricioşi* (cu toane) ori *neîngăduitori.*

18. O a şasea lege naturală este aceea ca, *din grijă faţă de viitor, omul să ierte ofensele trecute ale acelora care, căindu-se, o cer.* Căci IERTAREA nu este decât acordarea păcii care, deşi atunci când este acordată celor care se încăpăţânează în ostilitatea lor, nu este un semn al păcii, ci unul al fricii, totuşi, dacă nu este acordată celor care dau o asigurare pentru viitor, reprezintă un semn al aversiunii faţă de pace, iar prin aceasta este contrară legii naturale.

19. O a şaptea lege este ca, *în actul războinării* (adică în răsplătirea răului prin rău), *oamenii să nu ţină seama de mărimea răului trecut, ci de cea a binelui care va urma.* Prin această lege, ne este interzis să pedepsim cu vreun alt gând decât acela de a-l îndrepta pe cel care a greşit ori de a-i îndruma pe

1. Formularea acestei legi în *De Cive* este „ca fiecare om să se facă folositor altora" (*De Cive*, III, 9).

alţii. Căci ea urmează legii dinaintea ei, care poruncea acordarea iertării, atunci când există asigurare pentru viitor. În plus, răzbunarea, care nu ţine seama de exemplul pe care îl dă ori de avantajul pe care îl aduce, este o mândrie ori o glorie izvorâtă din suferinţa altuia, şi care nu urmăreşte nici un scop (căci un scop este întotdeauna ceva ce va veni). Iar gloria neînsoţită de un scop este glorie deşartă şi potrivnică raţiunii. Însă a face pe careva să sufere, fără să existe o raţiune pentru aceasta, tinde să ducă la izbucnirea războiului; ceea ce contravine legii naturale şi este numită uneori cu numele de *cruzime*.

20. Iar pentru că toate semnele de ură ori de dispreţ provoacă la luptă, şi în măsura în care oamenii aleg mai curând să-şi pună viaţa în joc decât să rămână nerăzbunaţi, putem formula, ca a opta lege naturală, acest precept, *ca nici un om, prin faptă, vorbă, purtare ori gesturi să nu-şi declare ura ori dispreţul faţă de un altul*. Încălcarea acestei legi este numită, de obicei, *obrăznicie*.

21. Întrebarea cine este cel mai bun nu-şi are locul în starea simplei naturi, în care (aşa cum a fost arătat mai înainte) toţi oamenii sunt egali. Inegalitatea prezentă acum este născută de legea civilă. Ştiu că Aristotel, în prima parte a *Politicii*, aşază ca fundament al doctrinei sale faptul că, prin natura lor, unii sunt mai demni a-i conduce pe alţii (cum ar fi cei înţelepţi, printre care credea că se află şi el însuşi, datorită filosofiei sale), iar alţii mai potriviţi a-i servi pe cei dintâi (anume cei cu trupuri puternice, dar care nu erau, spre deosebire de el, filosofi); ca şi când stăpânul şi servul nu ar fi apărut prin consimţământul oamenilor, ci datorită diferenţelor de agerime a minţii, ceea ce nu este doar contrar raţiunii, ci şi contrar experienţei. Căci sunt puţini aceia atât de nechibzuiţi încât să prefere a se lăsa conduşi de alţii, mai curând decât să se conducă ei înşişi; şi nici cei care se cred înţelepţi, atunci când luptă prin forţă împotriva celor neîncrezători în înţelepciunea lor, nu dobândesc întotdeauna, ori adesea, ori măcar de cele mai multe ori, victoria. Prin urmare, dacă natura i-a făcut pe oameni egali, această egalitate trebuie să fie recunoscută; iar dacă natura i-a făcut cumva inegali, totuşi, pentru că oamenii care se cred egali nu vor intra într-o stare de pace decât în condiţii egale, o astfel de egalitate trebuie să fie admisă. De aceea, ca a noua lege a naturii, o aşez pe aceasta, *ca fiecare om să-l recunoască pe fiecare altul ca egal al său prin natură*[1]. Încălcarea acestei legi este *mândria*.

22. Acestei legi îi urmează o alta, şi anume *ca, la intrarea în starea de pace, nici un om să nu ceară să-şi păstreze vreun drept, pe care nu ar accepta să-l păstreze toţi ceilalţi*. La fel cum este necesar ca cei care urmăresc pacea să renunţe la o parte a drepturilor lor naturale (adică să nu le rămână libertatea de a face tot ceea ce doresc), tot aşa este necesar, pentru viaţa omului, să-şi

1. O consecinţă importantă a acestei discuţii este că orice atitudine politică bazată pe inegalităţile „naturale" dintre oameni (rasismul, sexismul etc.) este contrară legii naturale.

păstreze unele drepturi, cum ar fi dreptul de a-şi stăpâni propriul corp, de a se bucura de aer, apă, mişcare şi de mijloacele cu ajutorul cărora să meargă dintr-un loc într-altul, precum şi drepturile asupra tuturor celorlalte lucruri, fără de care un om nu poate trăi ori nu poate duce o viaţă bună. Astfel, dacă la hotărârea păcii, oamenii cer pentru ei înşişi ceea ce nu ar fi de acord să li se dea şi altora, ei se opun legii anterioare, care poruncea recunoaşterea egalităţii naturale a tuturor şi, prin urmare, se opun legii naturale. Pe cei care respectă această lege îi numim *cumpătaţi*, iar pe cei care o încalcă, *trufaşi*. Grecii numeau încălcarea acestei legi *πλεονεξία*, adică dorinţa unora de a primi mai mult decât partea cuvenită lor.

23. De asemenea, dacă *unui om i se încredinţează locul de judecător între alţi oameni*, este un precept al legii naturale *ca el să îi trateze pe aceştia în mod egal*. Căci, dacă nu se întâmplă astfel, atunci neînţelegerile dintre oameni nu pot fi rezolvate decât pe calea războiului. De aceea, cel care este părtinitor în judecata sa îi descurajează astfel pe oameni să se folosească de judecători şi de arbitri; în consecinţă, părtinirea este o cauză a războiului şi e potrivnică legii naturale fundamentale.

24. Respectarea acestei legi prin distribuirea egală către fiecare om a ceea ce, conform raţiunii, este al său este numită ECHITATE sau (aşa cum am spus înainte) dreptate distributivă; iar încălcarea ei, *părtinire* (favorizare), *προσωπολημψία*.

25. Din aceasta urmează o altă lege, *că acele lucruri care nu pot fi împărţite trebuie să fie folosite, dacă se poate, în comun; atunci când cantitatea o permite, folosirea trebuie să fie fără oprelişti; iar când nu o permite, să fie în proporţie cu numărul persoanelor care au dreptul la a le folosi*. Căci, altfel, distribuţia nu ar fi egală, ceea ce ar încălca legea echităţii.

26. Există însă anumite lucruri care nu pot fi nici împărţite, nici folosite în comun. În acest caz, legea naturală a echităţii cere ca *întregul drept sau (dacă acele lucruri urmează să fie folosite pe rând) prima posesiune să fie hotărâtă prin sorţi*. Căci distribuţia egală este cerută de legea naturală; iar alt mijloc de distribuire egală nu poate fi imaginat.

27. Există două tipuri de *sorţi*: *arbitrari* şi *naturali*. De tip arbitrar sunt aceia hotărâţi prin acordul concurenţilor; iar de tip natural, fie *primogenitura* (pe care grecii o numeau *κληρονομία*, ceea ce înseamnă *hotărât prin sorţi*), fie *prima ocupare*.

28. Prin urmare, acele lucruri care nu pot fi nici folosite în comun, nici împărţite trebuie să fie acordate primului posesor[1]; iar în unele cazuri, primului născut (căci calitatea de prim născut se dobândeşte prin sorţi).

---

1. Această primă parte a paragrafului 28 pare să stabilească o regulă a aproprierii originare. Problema care poate să apară şi pe care Hobbes nu o sesizează este aceea că o regulă de tipul „primul ocupant, primul proprietar" ar putea declanşa un

29. Este, de asemenea, o lege naturală ca *tuturor celor care mijlocesc pacea să le fie asigurată siguranța.* Căci aceeași lege care poruncește pacea ca *scop* poruncește și intermedierea ei ca *mijloc*; iar mijlocirea nu poate fi înfăptuită în lipsa siguranței.

30. Și pentru că, oricât de dispuși ar fi oamenii să respecte aceste legi, pot totuși să apară întrebări cu privire la o acțiune sau alta (în primul rând, dacă a fost sau nu înfăptuită, iar în al doilea rând, în cazul că a fost înfăptuită, dacă este sau nu contrară legii; prima întrebare este numită *de fapt*, iar a doua, *de drept*), dacă părțile în dezacord nu convin reciproc să se supună judecății unei alte părți, pacea este mai departe ca niciodată. Această a treia parte, chemată să judece, este numită ARBITRU. Prin urmare, este parte a legii naturale ca *cei care se află în dezacord să-și aducă dreptul în fața judecății unui arbitru.*

31. Și, ținând seama de faptul că despre fiecare om se presupune a înfăptui toate acțiunile sale spre propriul avantaj, nimeni nu poate fi un judecător potrivit în propria cauză. Iar dacă ar fi totuși un judecător potrivit, atunci, cum echitatea cere să i se acorde fiecărei părți egalitatea în avantaje, și celălalt ar fi, la rândul său, un judecător potrivit; iar astfel dezacordul (cauza războiului) ar rămâne deschis, ceea ce ar fi contrar legii naturale.

32. Din același motiv, nimeni nu poate fi acceptat ca judecător, dacă victoria uneia dintre părți i-ar aduce, spre deosebire de victoria celeilalte, un câștig evident în bani, cinstire ori plăcere. Căci, în acest caz, el ar lua o mită (deși în mod indirect) și nimeni nu ar putea fi obligat să se încreadă în el. Iar astfel disputa nu s-ar încheia și deci nici războiul: ceea ce este contrar legii naturale.

33. Iar într-un dezacord *de fapt*, cum judecătorul nu urmează să dea mai mult credit uneia dintre părți decât celeilalte, atunci (dacă nu există și alte argumente), va trebui să dea credit unei a treia ori unei a treia și unei a patra ori mai multe. Căci altfel disputa rămâne deschisă, spre a fi decisă prin forță, ceea ce este contrar legii naturale[1].

34. Acestea sunt legile naturale, care stabilesc pacea ca mijloc de conservare a oamenilor aflați laolaltă și care nu privesc decât doctrina societății

---

proces al concurenței violente, asemănător cu cel descris de Hobbes în construcția stării naturale, și care poate degenera într-un nou război al tuturor împotriva tuturor... În bună măsură pentru a rezolva această dificultate, John Locke va face apel, în bine-cunoscuta sa discuție despre apropierea originară (capitolul 5, în „Al doilea tratat despre cârmuire") la o clauză condițională suplimentară: primul ocupant (al unei suprafețe de pământ, spre exemplu) devine proprietar legitim doar dacă, în urma ocupării terenului în cauză, lasă pământ „îndeajuns și la fel de bun" și pentru ceilalți. Să mai notăm, în trecere, că mulți teoreticieni libertarieni ai proprietății (între alții, Murray Rothbard și Hans-Hermann Hoppe) renunță la clauza condițională de tip lockean, urmând o linie mai apropiată de cea pe care o sugerează Hobbes.

1. Paragrafele 31-33 enunță ultimele trei legi naturale, fără a le da o formulare explicită sau un nume.

civile. Există şi alte lucruri care pot duce la ruina şi la distrugerea oamenilor particulari, cum ar fi beţia şi celelalte dovezi ale necumpătării şi care, de aceea, ar trebui recunoscute ca făcând parte din lucrurile interzise de legea naturală. Dar nu este necesar ca ele să fie pomenite şi nici nu sunt grăitoare pentru discuţia de faţă.

35. Şi, chiar dacă această deducţie a legilor naturale poate părea prea subtilă pentru a putea fi luată în seamă de către toţi oamenii (majoritatea lor fiind fie prea ocupaţi cu găsirea hranei zilnice, fie prea lipsiţi de grija de a înţelege), totuşi, pentru ca nimeni să nu-şi poată găsi o scuză pentru necunoaşterea acestor legi, ele au fost însumate într-o singură formulă, care poate fi înţeleasă chiar şi de cei mai puţin înzestraţi. Iar această formulă este *Nu fă altuia ceea ce nu ai vrea să ţi se facă ţie.* Ea arată că cineva, pentru a învăţa legile naturale, nu trebuie să facă nimic mai mult decât ca, atunci când cântăreşte acţiunile altora prin comparaţie cu ale sale, dacă primele par prea grele, să le pună în celălalt talger al balanţei, iar pe ale sale în locul lor, astfel încât propriile sale pasiuni, precum şi iubirea de sine să nu poată adăuga cu nimic la greutate şi să încline, prin aceasta, balanţa. Iar dacă va proceda astfel, atunci nici una dintre legile naturale nu-i va apărea ca neconformă raţiunii.

36. Legile naturii obligă *in foro interno*, adică obligă la dorinţa ca ele să se aplice; dar nu întotdeauna şi *in foro externo*, adică la aplicarea lor. Căci acela care ar fi cumpătat şi blând şi care şi-ar ţine toate promisiunile, într-un loc şi un timp în care nimeni altcineva nu ar fi astfel, nu ar face decât să se lase pradă altora şi să se îndrepte către propria ruină, contrar temeiului tuturor legilor naturale, care tinde spre conservarea naturii. Iar acela care, bucurându-se de suficientă siguranţă, atunci când alţii respectă aceleaşi legi în ceea ce îl priveşte, nu le respectă la rându-i, nu caută pacea, ci războiul şi, în consecinţă, distrugerea propriei naturi prin violenţă.

37. Iar orice lege care obligă *in foro interno* poate fi încălcată nu doar printr-o faptă contrară legii, ci şi printr-una conformă ei, dacă cel care o înfăptuieşte intenţionează contrariul. Căci, deşi acţiunea sa, în acest caz, ar fi conformă legii, totuşi scopul a fost contrar legii, ceea ce, dacă obligaţia este *in foro interno*, reprezintă o încălcare.

38. Legile naturale sunt imuabile şi eterne; pentru că nedreptatea, nerecunoştinţa, aroganţa, mândria, inechitatea, părtinirea şi celelalte nu pot fi niciodată considerate legitime. Căci nu se poate ca războiul să conserve viaţa iar pacea să o distrugă.

39. Aceleaşi legi, pentru că obligă doar la o dorinţă şi la o străduinţă constantă şi neprefăcută, sunt uşor de respectat. Căci, dacă nu cer altceva decât străduinţă, atunci cel care caută să le îndeplinească le îndeplineşte; iar cel care îndeplineşte legea este drept.

40. Iar ştiinţa acestora este adevărata şi singura filosofie morală. Căci filosofia morală nu este nimic altceva decât ştiinţa a ceea ce este *bun* şi a ce este

rău în convieţuirea şi în societatea oamenilor. *Bun* şi *rău* sunt nume care desemnează apetitele şi aversiunile noastre; care sunt diferite în funcţie de firea, obiceiurile şi doctrinele oamenilor; iar aceştia nu diferă doar în privinţa judecăţilor lor asupra a ceea ce este neplăcut la gust, miros, auz, pipăit sau văz; ci şi în privinţa a ceea ce este plăcut sau dezagreabil pentru raţiune în acţiunile vieţii de zi cu zi. Mai mult, acelaşi om, în momente diferite, este diferit de sine însuşi: preţuieşte acum, adică numeşte „bun" ceea ce altădată dispreţuieşte, adică numeşte „rău"; de aici se nasc dispute, controverse şi în cele din urmă război. Şi de aceea, atâta vreme cât omul este în starea simplei naturi, care este una a războiului, înclinaţiile sale private sunt măsura binelui şi a răului; iar mai apoi, toţi oamenii cad de acord că pacea este bună şi prin urmare căile sau mijloacele de a obţine pacea, care sunt, aşa cum am arătat, *dreptatea, recunoştinţa, modestia, echitatea, mila* şi celelalte legi naturale, sunt la rândul lor bune, adică sunt *virtuţi morale* ; iar contrariile lor, *viciile*, sunt rele. Dar ştiinţa virtuţii şi a viciului este filosofia morală; prin urmare, adevărata doctrină a legilor naturale este adevărata filosofie morală. Însă autorii din câmpul filosofiei morale, deşi recunosc aceleaşi virtuţi şi vicii, dar neputând să vadă în ce constă calitatea de a fi bune, nici că ele ajung să fie preţuite ca mijloace pentru o viaţă paşnică, socială şi confortabilă, le plasează în mediocritatea pasiunilor; ca şi când nu cauza, ci gradul îndrăznelii ar da măsura tăriei; sau ca şi când nu cauza, ci numărul darurilor ar da măsura mărinimiei.

41. Oamenii obişnuiesc să numească aceste dictate ale raţiunii legi, dar acest lucru este impropriu; căci ele nu sunt decât concluzii sau teoreme privitoare la ceea ce conduce la propria apărare şi conservare; în timp ce o lege propriu-zisă este cuvântul aceluia care este conducătorul de drept al altora. Dar dacă noi considerăm aceleaşi teoreme ca exprimate prin cuvântul lui Dumnezeu, cel care porunceşte de drept tuturor lucrurilor, atunci ele sunt numite în mod propriu legi.

I.8. CAPITOLUL XVI: *Despre persoane, autori şi lucruri întruchipate*[1]

1. O PERSOANĂ este aceea *ale cărei cuvinte şi acţiuni sunt considerate fie ca fiind ale sale, fie ca reprezentând cuvintele sau acţiunile unui alt om ori ale oricărui alt lucru, căruia i-ar fi acestea atribuite fie în adevăr, fie prin închipuire.*

2. Atunci când cuvintele şi acţiunile sunt considerate ca fiind ale sale, ea este numită *o persoană naturală*; iar atunci când sunt considerate ca reprezentându-le pe ale altcuiva, este o *persoană artificială* sau *plăsmuită.*

3. Cuvântul *persoană* este latin; în locul său, grecii aveau cuvântul πρόσωπον, care înseamnă *chip*, la fel cum *persona* în limba latină înseamnă *mască* ori *aparenţă exterioară* a unui om, prefăcută pentru a fi folosită pe scenă; iar uneori, într-un sens mai restrâns, acea parte care ascunde chipul, cum ar fi o mască ori o vizieră. De la scenă, folosirea cuvântului a fost extinsă, pentru a denumi orice reprezentare a unor cuvinte ori acţiuni, în tribunale la fel ca şi în teatre. Astfel încât *persoană* înseamnă acelaşi lucru ca şi *actor*, atât pe scenă, cât şi în vorbirea obişnuită; iar a *întruchipa* înseamnă a *juca un rol* ori a *reprezenta* pe altul sau pe sine. Iar despre cel care îl reprezintă pe un altul se spune că este purtătorul persoanei aceluia ori că acţionează în numele său (în acest sens foloseşte expresia Cicero, atunci când spune *Unus sustineo tres personas; mei, adversarii, et judicis* – eu sunt purtătorul a trei persoane: a mea, a oponentului meu şi a judecătorului) şi este numit în mod diferit, în diferite ocazii: *reprezentant*, *locotenent*, *vicar*, *avocat*, *delegat*, *împuternicit*, *actor* şi aşa mai departe.

4. Cuvintele şi acţiunile unora dintre persoanele artificiale *aparţin* acelora pe care îi reprezintă. Atunci, persoana este *actorul*, iar cel care deţine cuvintele şi acţiunile acestuia este AUTORUL; în acest caz, actorul acţionează prin autorizare[2]. Căci acela care, dacă este vorba despre bunuri şi posesiuni, este numit *posesor* (în latină, *dominus*, iar în greacă, κύριος), dacă este vorba

---

1. *Personated*, în original.
2. Hobbes utilizează *authority* pentru „dreptul de a înfăptui o acţiune" şi *by authority* pentru procesul prin care cuiva îi este transferat acest drept. Pentru expresia *by authority*, am preferat traducerea „prin autorizare" (mai degrabă decât „prin autoritate" sau „prin autoritatea [cuiva]"), pentru o mai bună redare a relaţiei diadice (autor-actor) pe care o presupune acest tip de proces.

despre acţiuni, este numit autor. Şi, la fel cum dreptul de posesiune este numit *stăpânire*, dreptul de a înfăptui o acţiune este numit AUTORITATE, iar uneori mandat. Astfel încât, prin autoritate, se înţelege întotdeauna dreptul de a înfăptui o acţiune; iar prin ceva *înfăptuit prin autorizare* se înţelege ceva înfăptuit prin împuternicire ori prin permisiunea celui care deţine dreptul.

5. Urmează de aici că, atunci când actorul încheie o convenţie prin autorizare, el îl obligă prin aceasta pe autor şi îl supune tuturor consecinţelor obligaţiei, la fel ca atunci când ar fi încheiat el însuşi convenţia. Prin urmare, tot ceea ce s-a spus mai înainte (capitolul XIV) despre natura convenţiilor dintre oameni în ipostaza lor naturală este adevărat şi pentru cazul în care ele sunt încheiate de actorii, reprezentanţii ori împuterniciţii lor, cărora le-au dat autoritate să le încheie; iar aceasta, doar în limitele împuternicirii acordate, dar nu şi dacă acele limite sunt depăşite.

6. Prin urmare, acela care încheie o convenţie cu un actor ori cu un reprezentant, fără a cunoaşte autoritatea pe care o are acesta, o face pe propriul său risc. Căci nimeni nu poate fi obligat printr-o convenţie al cărui autor nu este; şi, prin urmare, nici nu poate fi încheiată o convenţie împotriva ori trecând dincolo de autorizarea pe care acesta a dat-o.

7. Dacă actorul, la porunca autorului, înfăptuieşte ceva potrivnic legii naturale şi dacă el este obligat, printr-o convenţie anterioară, să-i dea ascultare autorului, atunci acesta din urmă încalcă legea naturală, iar nu actorul; căci, chiar dacă acţiunea înfăptuită contravine legii naturale, totuşi, ea nu este a lui. Din contră, a refuza să o înfăptuiască ar fi contrar legii naturale care interzice încălcarea convenţiei. [...]

13. O mulţime de oameni devine *o persoană*, atunci când aceştia sunt reprezentaţi de un om sau de o persoană, prin consimţământul fiecăruia dintre ei. Căci *unitatea* reprezentării, iar nu *unitatea* celor reprezentaţi face ca o persoană să fie *una*. Iar reprezentantul este purtătorul persoanei celor reprezentaţi (şi doar al unei singure persoane); căci *unitatea*, în cazul mulţimilor, nu poate fi înţeleasă altfel.

14. Şi pentru că o mulţime de oameni, în mod natural, nu sunt *unul*, ci *mai mulţi*, ei nu pot fi consideraţi ca unul, ci ca mai mulţi autori a ceea ce reprezentantul lor spune ori înfăptuieşte în numele lor, fiecare dintre ei acordând reprezentantului lor comun o autoritate separată. Iar dacă autoritatea este acordată în mod nelimitat, atunci toate acţiunile reprezentantului le aparţin lor; însă atunci când ei fixează limite în privinţa sferei şi a măsurii în care vor fi reprezentaţi, nici unuia dintre ei nu-i vor aparţine şi alte acţiuni, în afara acelora pentru care au dat reprezentantului o împuternicire.

15. Iar dacă persoana reprezentantului este formată din mai mulţi oameni, atunci vocea celui mai mare număr dintre ei trebuie să fie considerată ca fiind vocea tuturor. Căci dacă, de exemplu, cei mai puţini în număr se manifestă în favoarea [unei propuneri] iar cei mai mulţi împotriva ei, atunci numărul celor

care se împotrivesc va fi mai mult decât îndestulător pentru a-i copleşi pe ceilalţi; prin urmare, surplusul celor care se împotrivesc, şi care nu mai are oponenţi, constituie singura voce a persoanei reprezentantului.

16. De aceea, o adunare reprezentativă în care numărul membrilor este par, mai ales atunci când acesta mai este şi mic, şi în care numărul vocilor în dispută este adesea egal este adeseori mută şi incapabilă de acţiune. Totuşi, în anumite chestiuni, un număr egal de voci, de-o parte şi de cealaltă, pot determina o hotărâre: aşa se întâmplă în cazul condamnării sau al absolvirii de vină, în care egalitatea de voturi absolvă prin aceea că nu condamnă; dar nu şi invers (adică nu condamnă prin aceea că nu absolvă). Căci, atunci când este audiată o cauză, a nu condamna înseamnă a absolvi; dar contrariul, şi anume că a nu absolvi înseamnă a condamna, nu este adevărat. La fel stau lucrurile şi atunci când se deliberează asupra momentului unei execuţii: atunci când numărul voturilor este egal, a nu decide data execuţiei înseamnă a o amâna.

17. Sau dacă numărul (oamenilor sau al adunărilor) este impar (cel puţin trei), dar fiecare este autorizat ca, exprimându-se împotriva [unei propuneri], să anuleze toate voturile favorabile ei, atunci nu mai avem de-a face cu o reprezentare. Căci, datorită varietăţii opiniilor şi intereselor oamenilor, ea devine adeseori, şi în cazuri de mare importanţă, o persoană mută şi incapabilă, pe lângă alte lucruri, să cârmuiască o mulţime de oameni, în special la vreme de război.

18. Iar autorii sunt de două tipuri. Cel care aparţine primului tip este simplu numit „autor"; şi l-am definit mai înainte a fi acela căruia îi aparţine acţiunea altcuiva. Al doilea tip îi cuprinde pe aceia cărora le aparţine acţiunea altcuiva într-o manieră condiţională; adică pe cei care urmează a înfăptui acţiunea la un moment dat (sau înaintea unui moment stabilit), dacă celălalt nu o înfăptuieşte. Iar aceşti autori condiţionali sunt denumiţi CHEZAŞI (sau, în latină, *fidejussores* şi *sponsores*; ori, în cazul în care este vorba de garantarea unei datorii, *praedes*; ori, pentru înfăţişarea înaintea unui judecător sau a unui magistrat, *vades*).

PARTEA A II-A:
DESPRE COMUNITATEA CIVILĂ

I.9. CAPITOLUL XVII:
Despre cauzele, naşterea şi definiţia comunităţii civile

1. Cauza finală, scopul sau intenţia oamenilor, care iubesc în mod natural libertatea şi stăpânirea asupra celorlalţi, în acceptarea acelor constrângeri ce vedem că sunt caracteristice vieţii într-o comunitate civilă, este întrezărirea unei căi pentru propria conservare, şi prin aceasta pentru o viaţă mai mulţumită; adică a unei căi de a ieşi din acea stare mizeră a războiului care este, aşa cum s-a arătat (capitolul XIII), urmarea necesară a pasiunilor naturale ale omului; stare în care nu există nici o putere vizibilă ce să-i ţină la respect şi să-i silească, prin ameninţarea cu pedeapsa, să-şi îndeplinească convenţiile şi să respecte acele legi naturale expuse în capitolele XIV şi XV.

2. Căci legile naturale, cum ar fi *dreptatea*, *echitatea*, *modestia*, *mila* sau, într-o formulare cuprinzătoare, *a face altora ce ai dori să ţi se facă ţie*, sunt în ele însele, în lipsa unei puteri care să le asigure prin teroare respectarea, contrare pasiunilor noastre naturale, care ne împing la părtinire, mândrie, răzbunare şi altele asemenea. Iar convenţiile, fără sabie, nu sunt decât vorbe în van, lipsite de orice putere în a da cuiva siguranţă. Prin urmare, chiar dacă există legi naturale (pe care cineva le respectă atunci când doreşte să le respecte şi când o poate face în siguranţă), dacă nu a luat naştere nici o putere comună sau nu una destul de mare pentru siguranţa oamenilor, atunci fiecare om se va baza, în mod legitim, pe propria forţă şi iscusinţă, pentru a-şi lua măsuri de prevedere împotriva altora. Iar peste tot acolo unde oamenii au trăit în mici familii, a se înrobi şi a se prăda unul pe altul au reprezentat o îndeletnicire comună şi, departe de a fi recunoscut acest lucru ca venind împotriva legilor naturale, cu cât prada era mai mare, cu atât cel care prăda se bucura de mai multă cinstire; iar într-o astfel de stare, oamenii nu respectau alte legi decât cele prin care câştigau cinstirea altora; adică, să se abţină de la cruzime, lăsându-le celorlalţi viaţa şi gospodăriile. Şi la fel cum procedau atunci micile familii, procedează azi, pentru propria siguranţă, oraşele şi regatele, care nu sunt decât familii mai mari: îşi extind stăpânirea asupra tuturor celor care le pun în pericol sau le ameninţă cu invazia sau care pot acorda sprijin invadatorilor; şi caută pe bună dreptate, atât cât pot, să-şi supună sau să-şi slăbească vecinii, prin forţă sau prin uneltiri secrete, pentru a se asigura de inexistenţa primejdiei; iar faptele lor sunt amintite cu cinstire peste veacuri.

3. Reunirea unui mic număr de oameni nu este, nici ea, aceea care le poate da siguranţa[1]; căci, pentru astfel de reuniri, un număr foarte mic de oameni care se alătură unei părţi măresc într-atât forţa acesteia, încât alăturarea lor devine suficientă pentru dobândirea victoriei, iar prin aceasta, este încurajat atacul împotriva celeilalte părţi. Cât de mulţi oameni trebuie să se adune laolaltă pentru a se putea încrede în siguranţa lor nu se poate spune dând un anumit număr, ci doar prin comparaţie cu duşmanul de care se tem; şi s-au adunat suficienţi, atunci când şansele duşmanului de a învinge nu sunt atât de clare şi vizibile încât să-l facă pe acesta să pornească la război.

4. Iar dacă se adună o astfel de mulţime; totuşi, dacă acţiunile lor sunt înfăptuite în conformitate cu interesele şi apetitele fiecăruia, ei nu se pot aştepta la apărare ori la protecţie, nici împotriva unui duşman comun, nici împotriva vătămărilor pe care şi le aduc unii altora. Căci, tulburaţi fiind de opiniile lor diferite în privinţa celei mai bune folosiri şi aplicări a forţei lor, ei nu se ajută, ci se stânjenesc reciproc; şi, opunându-se fără încetare unii altora, forţa lor se micşorează până devine cu totul neînsemnată; iar astfel nu doar că sunt înfrânţi cu uşurinţă de foarte puţini, care cad de acord între ei, ci de asemenea, dacă nu au un duşman comun, se războiesc între ei, pentru a-şi realiza interesele particulare. Căci, dacă am putea presupune că o mare mulţime de oameni ar consimţi să se supună legii naturale, în lipsa unei puteri comune de care să se teamă cu toţii, atunci am putea presupune că întreaga omenire ar face la fel. Dar atunci, nici nu ar exista, şi nici nu ar fi nevoie să existe vreo cârmuire ori vreo comunitate civilă, căci pacea ar putea fi menţinută în lipsa supunerii.

5. Şi cum oamenii doresc ca siguranţa lor să dureze toată viaţa, nu este îndeajuns ca ei să fie cârmuiţi şi îndrumaţi printr-o unică judecată, doar pentru o perioadă limitată, cum ar fi cea a unei bătălii ori a unui război. Căci, chiar

1. În paragrafele care urmează (3-5), Hobbes abordează o problemă care va fi intens discutată în filosofia politică a sfârşitului de secol XX: aceea a posibilităţii existenţei unor etape intermediare între starea naturală şi cea civilă. Întrebarea asupra căreia se concentrează discuţia din ultimii treizeci de ani vizează măsura în care astfel de stări intermediare s-ar putea dovedi stabile (dacă ele ar fi stabile, atunci instituirea stării civile sau a statului nu s-ar mai impune cu necesitate). Unul dintre autorii importanţi care, prin argumentele aduse, susţine o teză de tip hobbesian este Robert Nozick (*Anarhie, stat şi utopie*, Humanitas, Bucureşti, 1997, pentru ediţia română). Atitudinea contrară este caracteristică în special autorilor anarho-capitalişti, care argumentează că securitatea poate fi produsă privat, pe o piaţă a agenţiilor de protecţie, existenţa statului nefiind necesară (de exemplu, Murray Rothbard, *The Ethics of Liberty*, Atlantic Highlands, 1979). Ca o ironie a istoriei filosofice, putem să notăm că, deşi problema a fost formulată pentru întâia oară în versiunea ei modernă de către Hobbes (unul dintre părinţii fondatori ai contractualismului), discutarea ei a devenit populară în special printre criticii adoptării manierei contractualiste de argumentare în filosofia politică.

dacă ar dobândi victoria, printr-o străduanie comună îndreptată împotriva unui duşman din afară; totuşi, după război, atunci când fie nu mai au un duşman comun, fie cel pe care unii îl cred duşman este văzut de alţii ca prieten, ei se vor dezbina cu necesitate, datorită varietăţii de interese, şi vor cădea din nou într-o stare de război unii împotriva celorlalţi.

6. Este adevărat că anumite vietăţi, cum ar fi albinele sau furnicile, trăiesc în societate unele cu altele (şi sunt de aceea enumerate de Aristotel printre creaturile politice) şi cu toate acestea nu au altceva după care să se îndrume, decât propriile apetite şi agerimea fiecăreia; şi nu au nici vorbire prin care una să poată arăta celorlalte ce crede că este mai potrivit pentru avantajul comun; prin urmare, cineva ar putea dori să afle de ce oamenilor nu le stă în putinţă să facă la fel. La aceasta răspund:

7. În primul rând, că oamenii se găsesc într-o neîncetată întrecere unii cu alţii, pentru cinstire şi demnităţi, pe când la aceste vietăţi lucrurile nu stau astfel; prin urmare, de aici se nasc între oameni invidia şi ura şi la urmă războiul; dar la aceste vietăţi, nu.

8. În al doilea rând, că, printre acestea, binele comun nu diferă de cel individual; şi, fiind prin natura lor înclinate către binele individual, şi-l procură astfel pe cel comun. Dar oamenii, a căror desfătare constă în a se compara cu alţii, nu se pot bucura decât de ceea ce au doar ei.

9. În al treilea rând, că aceste vietăţi nefiind, aşa cum sunt oamenii, înzestrate cu raţiune, nu găsesc şi nici nu cred că ar putea găsi vreo pricină de dezacord cu modul în care sunt conduse lucrurile comune; în vreme ce, printre oameni, se află mulţi care se cred mai înţelepţi şi mai capabili să conducă obştea decât ceilaţi, iar toţi aceştia năzuiesc să reformeze şi să schimbe lucrurile, unii într-un fel şi alţii într-altul; iar astfel nu aduc decât vrajbă şi război civil.

10. În al patrulea rând, că aceste vietăţi, deşi îşi pot folosi oarecum vocea, pentru a-şi face cunoscute unele altora dorinţele lor, precum şi alte afecte; totuşi, lor le lipseşte arta cuvintelor, prin care oamenii pot să indice altora ceea ce este bun, deşi apare drept rău, precum şi ceea ce este rău, deşi apare drept bun; şi pot să sporească sau, dimpotrivă, să micşoreze măsura în care apar binele şi răul; iar astfel, ei pot să-i nemulţumească pe ceilalţi sau să le tulbure pacea după bunul plac.

11. În al cincilea rând, că vietăţile iraţionale nu pot distinge între *a fi vătămat* şi *a suferi o pierdere*; şi de aceea, atâta vreme cât sunt lipsite de griji, ele nu le găsesc pricină semenilor lor; pe când omul atunci porneşte mai multă zâzanie, când e cel mai lipsit de griji, căci atunci îi place să-şi arate înţelepciunea şi să controleze acţiunile acelora care cârmuiesc comunitatea civilă.

12. În ultimul rând, că acordul acestor vietăţi este natural, iar cel al oamenilor poate fi înfăptuit doar prin convenţie, care este artificială; şi, de aceea, nu este lucru de mirare că e nevoie şi de altceva (în afara convenţiei),

care să facă acordul constant şi durabil; şi anume, de o putere comună, care să-i ţină pe toţi la respect şi să le îndrume acţiunile către avantajul comun.

13. Singurul mod de a crea o astfel de putere comună, care să fie capabilă să-i apere pe oameni de atacurile străinilor şi de vătămările ce şi le pot aduce unii altora, şi să le dea o aşa siguranţă, încât ei să se poată îndestula şi să poată duce o viaţa mulţumită prin propria hărnicie şi folosindu-se de fructele pământului, este ca ei să-şi confere întreaga putere şi forţă unui singur om sau unei singure adunări de oameni; cu alte cuvinte, să numească un om sau o adunare de oameni, care să fie purtătorul persoanei lor; iar fiecare să fie, şi să se recunoască a fi, autorul tuturor acţiunilor înfăptuite sau provocate de cel care este un astfel de purtător al persoanei lor, în acele lucruri care privesc pacea şi siguranţa comună; iar în aceste lucruri să-şi supună cu toţii voinţele lor voinţei aceluia; şi judecăţile lor judecăţii lui. Iar aceasta reprezintă mai mult decât un simplu consimţământ sau înţelegere; este o unitate reală a tuturor într-una şi aceeaşi persoană, realizată printr-o convenţie a fiecărui om cu fiecare alt om; ca şi când fiecare i-ar spune fiecăruia: *Autorizez acest om sau această adunare de oameni şi îi cedez dreptul meu de a mă cârmui singur, cu condiţia ca şi tu să-i cedezi dreptul tău şi să-i autorizezi toate acţiunile în aceeaşi manieră.* O dată înfăptuit acest lucru, mulţimea astfel unită într-o singură persoană este numită COMUNITATE CIVILĂ sau, în latină, *CIVITAS*. Iar aceasta este naşterea acelui mare LEVIATHAN sau, pentru a vorbi cu mai multă veneraţie, a acelui *dumnezeu muritor* căruia îi datorăm, sub domnia *Dumnezeului nemuritor*, pacea şi apărarea noastră. Căci prin această autoritate, conferită lui de fiecare individ particular din comunitatea civilă, el primeşte atâta putere şi forţă încât, prin spaima faţă de această putere, este capabil să îndrume voinţele tuturor către pace internă şi către ajutor reciproc în faţa duşmanilor din afară. Şi în el constă esenţa comunităţii civile, pe care o definim ca *o singură persoană, pentru ale cărei acţiuni fiecare om dintr-o mare mulţime a devenit, prin convenţii reciproce cu ceilalţi, autor, cu scopul ca aceasta să poată folosi forţa şi mijloacele tuturor aşa cum va crede de cuviinţă, pentru pacea şi apărarea lor comună.*

14. Iar purtătorul acestei persoane este numit SUVERAN şi se spune că deţine *puterea suverană*; oricine altcineva îi este SUPUS.

15. Această putere suverană poate fi obţinută pe două căi. Prima este cea a forţei naturale; ca atunci când un om îşi obligă copiii să se supună, laolaltă cu copiii lor, cârmuirii lui, având el puterea să-i distrugă dacă ar refuza; sau ca atunci când îşi supune duşmanii voinţei lui, dăruindu-le în schimb viaţa. Cea de-a doua cale este urmată atunci când oamenii cad de acord unul cu celălalt să se supună voluntar unui om sau unei adunări, cu încredinţarea că fiecare va fi protejat astfel împotriva altora. Această a doua formă poate fi numită o comunitate civilă politică sau o comunitate civilă *instituită*; iar prima, o comunitate civilă întemeiată *prin cucerire*. Voi vorbi mai întâi despre comunitatea civilă formată prin instituire.

I.10. CAPITOLUL XVIII: *Despre drepturile suveranului instituit*[1]

1. Se spune că o *comunitate civilă* este *instituită*, atunci când o *mulţime* de oameni cad de acord şi *convin fiecare cu fiecare altul* ca oricărui *om* sau oricărei *adunări de oameni* i-ar fi conferit, de către majoritate, *dreptul* de a *reprezenta* persoana tuturor, adică de a fi *reprezentantul* lor, cu toţii, atât cei care *au votat în favoarea lui*, cât şi cei care *au votat împotrivă-i*, să-i *autorizeze* toate acţiunile şi judecăţile în acelaşi fel, ca şi când ar fi fost ale lor înşişi, cu scopul ca ei să convieţuiască paşnic şi să fie protejaţi în faţa altor oameni.

2. Din această instituire a comunităţii civile sunt derivate toate *drepturile* şi toate *prerogativele*[2] aceluia sau acelora cărora le este conferită puterea suverană prin consimţământul oamenilor reuniţi.

3. În primul rând, deoarece ei încheie o convenţie, se înţelege că nu mai pot fi obligaţi, începând din acea clipă, la nici un lucru care ar veni împotriva acestei convenţii. Prin urmare, cei care au instituit deja o comunitate civilă, legându-se prin convenţie să fie autorii acţiunilor şi judecăţilor cuiva, nu pot în mod legitim să încheie între ei o nouă convenţie, prin care să se supună altcuiva, în privinţa oricărui lucru, fără permisiunea celui dintâi. Iar astfel, cei care sunt supuşii unui monarh nu pot fără voia acestuia să se lepede de monarhie şi să se întoarcă la starea de confuzie a unei mulţimi dezbinate; nici să-şi transfere persoana, de la cel care o poartă, către alt om sau altă adunare de oameni: căci ei s-au legat, fiecare în faţa fiecărui altul, să fie autorii cunoscuţi ai orice ar face sau ar crede nimerit să facă acela care este deja suveranul lor; astfel încât, dacă un om nu şi-ar mai recunoaşte suveranul, toţi

1. Multe dintre argumentele din acest capitol sunt expuse mai în detaliu de către Hobbes în *De Cive*, VI.
2. *Rights and faculties*, în original. Am tradus *faculties* prin „prerogative" datorită asemănării semantice cu o distincţie teoretizată de Locke în *Al doilea tratat despre cârmuire*. Astfel, Locke deosebeşte între puterile comunităţii civile stabilite printr-o prevedere a legii şi puterea prerogativă (*prerogative*), care aparţine ramurii executive a guvernământului, şi pe care o defineşte ca fiind „acea putere de a acţiona după voie în vederea binelui public, fără prescripţia legii şi uneori chiar împotriva ei" (Locke, *op.cit.*, trad. Silviu Culea, Nemira, 1999, par. 160). De acelaşi tip este şi distincţia (vezi *Leviathan*, XXI, 19) între cerinţele formulate de suveran prin „apel la o lege anterioară" şi cele exprimate „în virtutea puterii sale".

ceilalţi ar trebui să rupă convenţiile făcute cu acel om, ceea ce ar reprezenta o nedreptate; pe de altă parte, cu toţii au atribuit suveranitatea celui care le poartă persoana; şi de aceea, dacă îl deposedează de ea, îi iau aceluia ceea ce este al său, ceea ce este iarăşi o nedreptate. Mai mult, dacă cel care încearcă să-şi deposedeze suveranul de ceea ce este al său ar fi ucis ori pedepsit pentru încercarea sa, el însuşi este autorul propriei pedepse, fiind autorul, prin instituire, a tot ceea ce ar face suveranul; şi deoarece ar fi o nedreptate pentru orice om să înfăptuiască ceva pentru care să poată fi pedepsit prin autorizarea pe care el însuşi a dat-o, el ar fi, şi în acest caz, nedrept. Şi, deşi unii oameni au pretins că nesupunerea lor este urmare a unei noi convenţii, încheiată nu cu alţi oameni, ci cu Dumnezeu, acest tip de nesupunere este, la rândul său, nedrept. Căci nu poate fi încheiată o convenţie cu Dumnezeu decât prin mijlocirea cuiva care reprezintă persoana lui Dumnezeu; ori aceasta nimeni altcineva nu o poate face, decât cel ce ţine locul lui Dumnezeu pe pământ şi care deţine puterea suverană, după cea a lui Dumnezeu. Iar această pretenţie a unei convenţii cu Dumnezeu este atât de vădit mincinoasă, chiar şi pentru conştiinţa celui care o înaintează, încât a pretinde un aşa lucru este un act nu doar nedrept, ci şi ticălos şi josnic.

4. În al doilea rând, deoarece dreptul de a fi purtătorul persoanei tuturor este acordat celui căruia i se atribuie suveranitatea, nu printr-o convenţie a acestuia cu fiecare din ei, ci doar prin convenţii reciproce între supuşi, nu poate exista nici un fel de încălcare a convenţiei din partea suveranului; prin urmare, nici unul dintre supuşii săi, sub nici un pretext, nu se poate elibera din condiţia supunerii. Că cel care este declarat suveran nu încheie nici o convenţie anterioară cu supuşii săi este evident; deoarece fie ar fi trebuit să o încheie cu întreaga lor mulţime, ca parte a convenţiei, fie ar fi trebuit să încheie cu fiecare din ei o convenţie separată. Cu toţi, ca parte a convenţiei, este cu neputinţă, căci ei nu sunt încă o singură persoană; iar dacă ar încheia atâtea convenţii câţi oameni ar fi, atunci aceste convenţii ar fi lipsite de sens, după ce ar deţine suveranitatea; căci orice act despre care cineva ar putea pretinde că ar reprezenta o încălcare a vreuneia dintre aceste convenţii ar fi atât actul acestuia din urmă, cât şi al tuturor celorlalţi, deoarece a fost înfăptuit de persoana şi prin dreptul fiecăruia dintre ei. Mai mult, dacă unul sau mai mulţi dintre ei ar pretinde că a existat o încălcare a convenţiei încheiate de suveran la instituirea sa; iar alţii dintre ei sau unul singur, sau doar suveranul ar pretinde că nu s-a produs o astfel de încălcare, atunci nu ar exista, în acest caz, nici un judecător care să poată decide asupra controversei; prin urmare, cu toţii s-ar întoarce la puterea sabiei; iar fiecare şi-ar redobândi dreptul de a se proteja pe sine prin propria forţă, contrar intenţiei instituirii. De aceea, acordarea suveranităţii prin mijlocirea unei convenţii este lipsită de sens. Opinia că un monarh şi-ar dobândi puterea printr-o convenţie pe care o încheie (adică opinia că puterea suverană ar fi condiţionată) izvorăşte din neînţelegerea unui adevăr simplu, şi

anume că toate convenţiile, nefiind decât cuvinte şi rostiri, nu au vreo altă forţă de a obliga, constrânge sau proteja pe cineva decât aceea dată de sabia publică (adică acea forţă aflată în mâinile nelegate ale omului ori ale adunării de oameni care are puterea suverană, ale cărui acţiuni sunt recunoscute de toţi supuşii şi înfăptuite prin puterile tuturor, reunite în persoana sa). Dar atunci când puterea suverană îi este transferată unei adunări, nimeni nu îşi închipuie că ar fi fost încheiată o convenţie cu acea adunare; căci nimeni nu este atât de neghiob să spună, de exemplu, că Senatul Romei ar fi încheiat o convenţie cu restul romanilor, prin care i-ar fi fost atribuită suveranitatea, dacă ar fi îndeplinit cutare şi cutare condiţii; şi că romanii ar fi putut, în mod legitim, să dizolve Senatul, dacă acele condiţii nu ar fi fost îndeplinite. Faptul că oamenii nu văd cum raţiunile unei monarhii sunt aceleaşi cu cele ale unei cârmuiri populare izvorăşte din ambiţia unora, care sunt mai îngăduitori faţă de cârmuirea unei adunări la care pot spera să ia parte, decât faţă de cea monarhică, de participarea la care nu pot nădăjdui să se bucure.

5. În al treilea rând, deoarece majoritatea a declarat prin consimţământ un suveran, cel care a votat împotrivă trebuie acum să cadă de acord cu ceilalţi; adică să nu se împotrivească acţiunilor suveranului; sau, dacă s-ar împotrivi, ar putea fi pe drept distrus de ceilalţi. Căci, dacă a intrat voluntar în comunitatea celor ce s-au adunat laolaltă, aceasta este o declaraţie suficientă a voinţei sale şi, prin urmare, o convenţie tacită, de a se supune hotărârii majorităţii; de aceea, dacă ar refuza să i se supună sau dacă ar cârti împotriva hotărârilor ei, aceasta ar fi împotriva convenţiei sale şi deci ar fi nedrept. Şi fie că ar rămâne sau nu parte a comunităţii; fie că i s-ar cere sau nu consimţământul; el trebuie sau să se supună hotărârilor majorităţii, sau să fie lăsat în acea stare de război în care fusese înainte, caz în care ar putea fi nimicit de orice alt om, fără ca acesta din urmă să comită o nedreptate.

6. În al patrulea rând, pentru că fiecare supus este, prin instituire, autorul tuturor acţiunilor şi judecăţilor suveranului instituit, decurge de aici că, orice ar face suveranul, nu poate produce un prejudiciu supuşilor săi; şi nici nu poate fi acuzat de vreunul din ei că ar fi nedrept. Căci cel care acţionează prin autorizarea dată de un altul nu-l prejudiciază prin aceasta pe cel prin a cărui autorizare acţionează; ci, prin această instituire a comunităţii civile, fiecare individ particular este autorul a tot ceea ce face suveranul; prin urmare, cel care se plânge de un prejudiciu pe care i l-ar fi adus suveranul se plânge de ceva al cărui autor este el însuşi şi de aceea nu ar trebui să se acuze decât pe sine. Însă nici măcar pe sine nu se poate acuza de prejudiciu, căci a te prejudicia pe tine însuţi este cu neputinţă. Este adevărat că cei care posedă puterea suverană pot comite inechităţi; dar nu nedreptăţi sau vătămări în sensul propriu al termenului.

7. În al cincilea rând şi ca urmare a ceea ce tocmai s-a spus; rezultă că cel care deţine puterea suverană nu poate fi trimis la moarte sau pedepsit pe drept,

în nici o altă manieră, de supuşii săi. Căci dacă fiecare este autorul tuturor acţiunilor suveranului său, atunci el l-ar pedepsi pe altul pentru acţiuni pe care le-a înfăptuit el însuşi.

8. Şi pentru că scopul acestei instituiri sunt pacea şi apărarea comună; iar cel care deţine dreptul de a urmări un scop deţine şi dreptul asupra mijloacelor potrivite; urmează de aici că orice om sau orice adunare de oameni care deţine puterea suverană are dreptul de a hotărî atât asupra mijloacelor care pot asigura pacea şi apărarea, cât şi asupra acelor lucruri care le pot ameninţa sau tulbura; şi are dreptul de a face orice crede de cuviinţă să facă, atât dinainte, pentru menţinerea păcii şi siguranţei, prin prevenirea discordiei interne şi a duşmăniei din afară, cât şi, atunci când pacea şi siguranţa au fost pierdute, pentru redobândirea lor. Prin urmare,

9. În al şaselea rând, este un atribut al puterii suverane ca cel care o deţine să decidă care doctrine şi opinii sunt duşmănoase şi care favorabile păcii; şi, în consecinţă, să decidă în ce împrejurări, în ce măsură şi căror oameni să le fie încredinţată sarcina de a vorbi în faţa mulţimilor; şi cine va examina doctrinele tuturor cărţilor, înainte de a fi publicate. Căci acţiunile oamenilor se nasc din opiniile lor; iar buna cârmuire a acţiunilor, pentru pace şi bună înţelegere, constă în buna cârmuire a opiniilor. Şi cu toate că, în ceea ce priveşte doctrinele, nu trebuie avut în vedere nimic altceva decât adevărul; totuşi, aceasta nu contravine reglementării lor, atunci când astfel este urmărită pacea. Căci doctrinele adverse păcii nu pot fi mai adevărate decât pot pacea şi buna înţelegere să vină împotriva legilor naturii. Este adevărat că, într-o comunitate civilă în care fie prin neglijenţa, fie prin nepriceperea cârmuitorilor şi dascălilor, sunt răspândite uneori doctrine false, adevărurile contrare pot fi de obicei neplăcute. Totuşi, nici cea mai neaşteptată şi mai aspră izbucnire a unui nou adevăr, din câte pot exista, nu va putea vreodată să distrugă pacea, ci doar să trezească uneori războiul. Căci aceia care sunt atât de neglijent cârmuiţi încât îndrăznesc să recurgă la arme pentru a apăra sau a răspândi o opinie sunt încă în starea de război; ei se bucură nu de pace, ci doar de o încetare a bătăliei datorată fricii unul de celălalt; iar viaţa lor curge ca şi cum s-ar afla încă pe câmpul de bătaie. Este, prin urmare, atributul celui care deţine puterea suverană să fie el însuşi judecător sau să-i numească pe cei care vor judeca opiniile şi doctrinele ca pe un lucru necesar păcii, iar astfel să preîntâmpine vrajba şi războiul civil.

10. În al şaptelea rând, este atribuită suveranităţii întreaga putere de a prescrie regulile prin care fiecare om să ştie care sunt bunurile de care se poate bucura şi ce acţiuni poate înfăptui fără a fi stingherit de nici un alt supus; iar aceasta este ceea ce oamenii numesc *proprietate*. Căci înaintea constituirii puterii suverane, aşa cum s-a arătat, toţi oamenii aveau un drept asupra tuturor lucrurilor, ceea ce ducea în mod necesar la război; prin urmare, proprietatea fiind necesară păcii şi depinzând de puterea suverană, ea constituie un act al

acelei puteri, pentru pacea publică. Aceste reguli ale proprietăţii, ale lui *meum* şi *tuum*, a ceea ce este *bun*, *rău*, *legitim* şi *nelegitim*, sunt legile civile[1]; adică legile fiecărei comunităţi civile în parte, deşi numele de lege civilă este astăzi folosit doar cu referire la vechile legi civile ale cetăţii Romei (care, fiind în fruntea unei mari părţi a lumii, legile ei constituiau, în acea vreme, legea civilă a acelor regiuni).

11. În al optulea rând, este atribuit puterii suverane dreptul de a judeca, adică de a asculta şi a decide toate disputele care pot apărea fie în privinţa legii (naturale ori civile), fie în privinţa faptelor. Căci, fără o decidere a disputelor, nici un supus nu se bucură de protecţie faţă de vătămările din partea altuia; legile privitoare la *meum* şi *tuum* sunt în van, iar fiecare om îşi păstrează, prin apetitul natural şi necesar al propriei conservări, dreptul de a se proteja recurgând la forţa sa proprie: ceea ce este o trăsătură a stării de război şi contravine scopului pentru care este instituită orice comunitate civilă.

12. În al nouălea rând, este atribuit puterii suverane dreptul de a purta război cu alte naţiuni şi comunităţi civile ori de a încheia pace cu acestea; cu alte cuvinte, dreptul de a decide, conform propriei judecăţi, când este spre binele public să fie adunate, înarmate şi plătite oştile comunităţii civile şi cât de mari să fie acestea, precum şi dreptul de a strânge bani de la supuşi, pentru a acoperi cheltuielile. Căci puterea prin care urmează să fie apărat poporul constă în armatele lui; iar tăria acestora, în unirea sub o singură comandă care, dacă există un suveran instituit, îi aparţine acestuia. Căci acela care deţine comanda unei *militia*, dacă nu există un suveran instituit, devine el însuşi suveran. De aceea, oricine ar fi numit general al unei armate, generalissimul acesteia (comandantul suprem) este întotdeauna cel ce are puterea suverană.

13. În al zecelea rând, este atribuit puterii suverane dreptul de a alege toţi consilierii, miniştrii, magistraţii şi funcţionarii, atât pe timp de pace, cât şi în vreme de război. Căci suveranului revenindu-i realizarea scopului, care sunt pacea şi apărarea comună, se înţelege că el va avea şi puterea de a folosi acele mijloace, pe care le va considera cele mai potrivite pentru atingerea scopului.

14. În al unsprezecelea rând, îi revine suveranului puterea de a-şi răsplăti supuşii cu avuţii şi onoruri, ca şi aceea de a le aplica pedepse corporale sau băneşti ori de a-i arunca în dizgraţie, conform legilor pe care le formulase dinainte. Iar dacă nu există legi, răsplăţile şi pedepsele vor fi date conform cu felul în care judecă suveranul că vor fi cele mai potrivite pentru a-i încuraja pe supuşi să servească comunitatea civilă sau pentru a-i decuraja să aducă deservicii acesteia.

15. În ultimul rând, luând în considerare cât de mare este preţuirea pe care sunt dispuşi oamenii să şi-o acorde lor înşişi, cu cât respect se aşteaptă să fie trataţi de ceilalţi şi cât de puţin îi preţuiesc pe alţii (toate acestea ducând fără

1. Vezi, pentru dezvoltarea temei, capitolul XXVI.

încetare la rivalităţi, sfadă, dezbinare şi, în cele din urmă, la război, spre distrugerea reciprocă şi spre scăderea forţei lor de a se împotrivi unui duşman comun), rezultă că este necesar să existe legi ale onorurilor şi ale cinstirii publice a celor care merită sau pot să merite această cinstire din partea comunităţii civile; şi că trebuie plasată, în mâinile unuia ori ale altuia, forţa de a pune aceste legi în aplicare. Dar am arătat deja că sunt atribuite suveranităţii nu doar toate forţele armate sau întreaga tărie a unei comunităţi civile, ci şi puterea de a judeca orice controversă. Astfel, îi revine suveranului puterea de a acorda titluri de onoare şi de a stabili ce demnităţi îi vor fi atribuite fiecăruia, precum şi ce semne ale respectului, în adunări publice ori private, îşi vor da supuşii unii altora.

16. Acestea sunt drepturile care constituie esenţa suveranităţii; şi sunt semnele prin care oricine îşi poate da seama cărui om sau cărei adunări de oameni îi este atribuită puterea suverană şi unde sălăşluieşte aceasta. Căci aceste drepturi sunt inseparabile şi nu pot fi înstrăinate. Puterea de a bate monedă şi de a dispune de averile şi de persoanele moştenitorilor minori, dreptul de preemţiune asupra pieţelor, precum şi toate celelalte atribute stabilite prin legi scrise pot fi transferate de către suveran, păstrând totuşi puterea de a-şi proteja supuşii. Dar dacă suveranul transferă *militia*, atunci în van îşi păstrează puterea de a face judecată, căci legile nu vor putea fi aplicate; dacă transferă puterea de a strânge bani de la supuşi, atunci în van păstrează *militia*; iar dacă transferă dreptul de a decide asupra doctrinelor, atunci teama de spirite îi va împinge pe oameni la rebeliune. Astfel, vom vedea cu uşurinţă că, dacă suveranul renunţă la oricare dintre drepturile enunţate, păstrarea tuturor celorlalte nu-i va fi de nici un fel de ajutor pentru păstrarea păcii şi a dreptăţii (scopul pentru care sunt instituite comunităţile civile). Iar aceasta este dezbinarea avută în vedere, atunci când se spune că *dacă o împărăţie se va dezbina în sine, acea împărăţie nu mai poate dăinui*[1]; căci dacă nu apare mai întâi această dezbinare, dezbinarea în armate diferite nu se poate întâmpla. Dacă nu ar fi existat mai întâi opinia, împărtăşită de cea mai mare parte a Angliei, ca aceste puteri să fie împărţite regelui, lorzilor şi Camerei Comunelor, atunci poporul nu s-ar fi dezbinat niciodată şi nu ar fi căzut pradă acestui război civil, izbucnit întâi între aceia care nu cădeau de acord în privinţa politicii, iar mai apoi între aceia care aveau păreri diferite cu privire la libertatea religiei. Şi din acest război, oamenii au tras astfel de învăţături cu privire la puterea suverană încât puţini mai sunt azi aceia (în Anglia) care să nu creadă că aceste drepturi sunt inseparabile. Iar ele vor fi, în general, recunoscute ca fiind inseparabile, la următoarea reîntoarcere a stării de pace; şi vor continua să fie recunoscute astfel, până când nenorocirile dezbinării vor fi uitate; şi nu mai

1. Marcu, 3 : 24.

mult decât atât, dacă oamenilor de rând nu li se va da o mai bună învățătură decât cea pe care au primit-o până acum.

17. Şi pentru că aceste drepturi sunt esenţiale şi inseparabile, atunci, prin orice cuvinte ar părea că vreunul dintre ele este transferat, totuşi, dacă nu se renunţă în mod direct la puterea suverană şi dacă numele de suveran mai este încă dat de cei care primesc aceste drepturi celui care le transferă, atunci transferul este nul. Căci, după ce toate drepturile au fost transferate, dacă îi reacordăm suveranitatea celui care le transferă, atunci toate aceste drepturi îi sunt restaurate, fiind atribute inseparabile ale suveranităţii.

18. Această mare autoritate fiind indivizibilă şi în mod inseparabil atribuită suveranităţii, mai există prea puţine temeiuri pentru opinia celor care spun despre regii suverani că, deşi sunt *singulis majores*, adică mai puternici decât fiecare dintre supuşii lor, ei sunt totuşi *universis minores*, mai puţin puternici decât toţi supuşii lor împreună. Căci dacă prin *toţi împreună* nu se înţelege corpul lor colectiv, ca o singură persoană, atunci *toţi împreună* şi *fiecare* înseamnă acelaşi lucru, iar enunţul este absurd. Dar, dacă prin *toţi împreună* se înţelege o singură persoană (al cărei purtător este suveranul), atunci puterea tuturor este aceeaşi cu puterea suveranului, iar enunţul este iarăşi absurd. Iar cei ce cred acest lucru văd destul de uşor absurditatea opiniei lor, atunci când suveranitatea este atribuită unei adunări de oameni, dar nu şi atunci când este atribuită unui monarh; însă puterea suveranităţii este aceeaşi, indiferent în mâinile cui ar fi aşezată.

19. Şi, la fel ca în cazul puterii, cinstirea unui suveran trebuie să fie mai mare decât a oricărui supus ori decât a tuturor. Căci izvorul cinstirii se găseşte în suveranitate. Demnităţile de lord, conte, duce şi prinţ sunt creaţiile sale. La fel cum, în prezenţa stăpânului, servitorii sunt cu toţii egali şi nu li se dă vreo cinstire, tot aşa sunt şi supuşii în prezenţa suveranului. Şi, chiar dacă unii strălucesc mai mult, iar alţii mai puţin, atunci când se află în afara privirii lui, totuşi, în prezenţa sa, ei nu strălucesc nici cu o iotă mai mult decât stelele în prezenţa soarelui.

20. Dar cineva ar putea obiecta, în acest punct, că starea supuşilor este una prea mizeră, ei fiind la cheremul poftelor şi al altor pasiuni nelegitime ale aceluia ori ale acelora în ale căror mâini a fost aşezată o atât de mare putere. Şi, în mod obişnuit, cei care trăiesc sub un monarh cred că vina este a monarhiei, iar cei care trăiesc sub o cârmuire democratică ori sub cârmuirea unei alte adunări suverane atribuie toate dezavantajele acelei forme de comunitate civilă, deşi puterea, în toate formele de cârmuire (dacă este îndeajuns de perfectă pentru a-i proteja), este aceeaşi. Iar o astfel de obiecţie nu ţine seama de faptul că starea omului nu este niciodată lipsită întru totul de un neajuns ori de altul, şi că cele mai mari nejunsuri care, în orice formă de cârmuire, li se pot în general întâmpla oamenilor sunt aproape neînsemnate în comparaţie cu nenorocirile şi calamităţile îngrozitoare care însoţesc războiul civil ori starea

de dezbinare a celor lipsiţi de stăpân şi nesupuşi legilor sau unei puteri constrângătoare, care să-i lege de mâini, împiedicându-i astfel să se dedea la jafuri şi răzbunări. Şi nu ţine seama nici de faptul că cele mai mari constrângeri din partea cârmuitorilor suverani provin nu din vreo desfătare ori pentru vreun profit la care s-ar putea aştepta prin păgubirea sau prin slăbirea supuşilor, în a căror vigoare constă propria lor tărie şi glorie; ci din îndărătnicia acelora care, doar în silă contribuind la propria lor apărare, îi forţează pe cârmuitori să ia de la ei tot ce se poate pe timp de pace, pentru a avea mijloacele necesare ca, dacă se iveşte pe neaşteptate nevoia, să poată rezista în faţa duşmanului ori să-l biruiască. Căci toţi oamenii sunt în mod evident înzestraţi, prin natura lor, cu oglinzi măritoare (adică pasiunile lor, precum şi dragostea lor de sine), în care fiece mică plată pe care o au de făcut apare ca un mare necaz; dar sunt lipsiţi de acel ochean (adică de ştiinţa morală şi de cea civilă) prin care să vadă, mai departe, nenorocirile care atârnă deasupra lor şi care nu pot fi evitate fără a plăti un preţ.

I.11. CAPITOLUL XIX: *Despre diversele tipuri de comunităţi civile instituite şi despre succesiunea la puterea suverană*

1. Diferenţa dintre comunităţile civile este dată de diferenţa dintre tipurile de suverani sau dintre persoanele care îl reprezintă pe fiecare supus în parte şi pe toţi împreună. Iar pentru că suveranitatea este aşezată fie într-un om, fie într-o adunare de mai mulţi; şi pentru că, într-o asemenea adunare, fie are oricine dreptul de a intra, fie doar anumiţi oameni, deosebiţi de restul; este evident că nu pot exista decât trei tipuri de comunităţi civile. Căci persoana reprezentantului este compusă, cu necesitate, fie dintr-un om, fie din mai mulţi; iar dacă sunt mai mulţi, atunci este vorba fie de reunirea tuturor, fie doar de reunirea unei părţi. Când reprezentantul este un singur om, atunci comunitatea civilă este o MONARHIE; când este adunarea tuturor, reuniţi laolaltă, atunci este o comunitate civilă populară ori o DEMOCRAŢIE; iar atunci când este doar adunarea unei părţi, este numită ARISTOCRAŢIE. Alt tip de comunitate civilă nu poate exista: căci întreaga putere suverană (despre care am arătat că este indivizibilă) trebuie să-i revină fie unuia, fie mai multora, fie tuturor.

2. Există, în istorii şi în cărţile de politică, şi alte denumiri ale cârmuirii, cum ar fi *tirania* şi *oligarhia*; dar ele nu sunt nume pentru alte forme de cârmuire, ci pentru aceleaşi forme, când nu sunt pe placul celui care le numeşte. Căci aceia care sunt nemulţumiţi într-o *monarhie* o numesc *tiranie*; cei cărora nu le e pe plac *aristocraţia* o numesc *oligarhie*; şi, la fel, cei care se cred păgubiţi într-o *democraţie* o numesc *anarhie* (adică lipsă a cârmuirii). Totuşi, eu nu cred că cineva ar fi de părere că lipsa cârmuirii este vreun nou tip de cârmuire; şi, pe acelaşi temei, nimeni nu ar trebui să creadă despre cârmuire că este de un fel, atunci când le este pe plac, şi de un alt fel, atunci când nu ori atunci când sunt năpăstuiţi de cârmuitorii lor.

3. Este evident că oamenii care trăiesc într-o stare de absolută libertate pot, dacă aşa le e voia, să dea unuia singur autoritatea de a-i reprezenta pe toţi; ori să dea această autoritate oricărei adunări de oameni. Iar dacă găsesc potrivit să o facă, pot să se supună unui monarh într-o manieră la fel de absolută ca şi cea în care s-ar supune oricărui alt reprezentant. Prin urmare, acolo unde există deja o putere suverană constituită, nu poate exista şi un alt reprezentant al aceloraşi oameni, decât pentru scopuri particulare, limitate de către suveran. Căci, altfel, ar însemna să se constituie doi suverani, iar persoana fiecăruia să

fie reprezentată de doi actori care, opunându-se unul altuia, vor diviza în mod necesar acea putere care (dacă oamenii vor să trăiască în pace) trebuie să fie indivizibilă. Iar prin aceasta, mulţimea ar fi iarăşi aruncată în starea de război, contrar scopului pentru care este instituită orice suveranitate. [...]

4. Diferenţa dintre aceste trei tipuri de comunităţi civile nu constă în diferenţa dintre puterile lor; ci în diferenţele dintre potrivirea sau capacitatea fiecăreia de a produce pacea şi siguranţa obştii (pentru care scop au fost instituite). Iar pentru a compara monarhia cu celelalte două forme, trebuie să observăm mai întâi că, oricine ar fi purtătorul persoanei poporului sau oricine face parte din adunarea care poartă acea persoană, el este, de asemenea, purtătorul propriei sale persoane naturale. Şi, chiar dacă s-ar îngriji, în persoana sa politică, să realizeze interesul comun, el se va îngriji mai mult (sau nu se va îngriji mai puţin) să-şi procure ceea ce e bun pentru sine însuşi, pentru familie, pentru rude şi pentru prieteni. Dar, de cele mai multe ori, dacă se întâmplă ca interesul public să fie potrivnic celui privat, el îl va prefera pe cel privat, căci pasiunile oamenilor sunt, în mod obişnuit, mai puternice decât raţiunea lor. De aici rezultă că interesul public este cel mai bine urmărit acolo unde se apropie cel mai mult de cel privat. Într-o monarhie, interesul privat este acelaşi cu cel public. Bogăţiile, puterea şi cinstirea unui monarh provin doar din bogăţiile, tăria şi bunul nume al supuşilor săi. Căci nici un rege nu poate fi bogat, glorios şi sigur de tronul său, atunci când supuşii lui sunt fie săraci sau nemulţumiţi, fie prea slabi (datorită lipsurilor şi a dezbinării) pentru a purta un război împotriva duşmanilor. Într-o democraţie sau într-o aristocraţie însă, bunăstarea publică nu aduce la fel de mult pentru avuţia privată a unuia care este corupt sau ambiţios pe cât aduce, de multe ori, un sfat perfid, trădarea ori războiul civil[1].[...]

1. Acest paragraf, împreună cu cele ce-i urmează în capitolul XIX (netraduse aici din motive de spaţiu), ilustrează extrem de clar faptul că, pentru Hobbes, monarhia este preferabilă din raţiuni practice (legate de eficienţa guvernării), şi nu datorită unor calităţi structurale intrinsece. Merită să observăm însă maniera de argumentare utilizată de Hobbes, care se constituie într-o remarcabilă anticipare a abordării specifice şcolii alegerii publice în teoria politică şi economică contemporană.

I.12. CAPITOLUL XXI:
Despre libertatea supuşilor

1. LIBERTATEA desemnează, în mod propriu, absenţa opoziţiei, prin care înţeleg piedicile externe în calea mişcării; şi nu mai puţin se poate vorbi despre libertatea creaturilor iraţionale sau lipsite de viaţă, decât despre a celor raţionale. Căci despre orice este astfel legat sau îngrădit încât nu se poate mişca decât într-un anumit spaţiu, delimitat de opoziţia unui corp extern, noi spunem că nu are libertatea de a trece mai departe. Iar astfel despre toate creaturile vii, dacă sunt întemniţate sau îngrădite prin ziduri şi lanţuri; sau despre apă, care, dacă nu ar fi menţinută între maluri sau între pereţii vaselor, s-ar împrăştia pe o suprafaţă mai mare; spunem că nu au libertatea de a se mişca în maniera în care ar face-o în lipsa piedicilor externe. Dar când obstacolul din calea mişcării se află în constituţia lucrului însuşi, nu spunem de obicei că aceluia îi lipseşte libertatea, ci puterea de a se mişca; aşa ca atunci când o stâncă este neclintită sau un om este ţintuit la pat de o boală.

2. Şi conform acestui înţeles propriu şi general acceptat al termenului, un OM LIBER *este acela care, în privinţa acelor lucruri pe care are forţa şi iscusinţa de a le înfăptui, nu este împiedicat să facă ceea ce are voinţa de a face.* Dar atunci când cuvintele *liber* şi *libertate* sunt aplicate altor lucruri decât *corpurilor*, folosirea lor este abuzivă; căci ceea ce nu poate fi subiect al mişcării nu poate fi subiect al piedicilor; de aceea, atunci când spunem, de exemplu, că drumul este liber, nu ne referim la libertatea drumului, ci a celor care păşesc fără oprelişti pe acel drum. Iar atunci când spunem că un dar este liber, nu înţelegem prin aceasta o libertate a darului, ci a celui care dăruieşte şi care nu este legat prin nici o lege sau convenţie să-l dăruiască. Tot aşa, atunci când *vorbim liber*, nu avem în gând libertatea vocii sau a rostirii, ci pe cea a omului, pe care nici o lege nu l-a obligat să spună altceva decât a spus. În fine, din folosirea expresiei *voinţă liberă* nu poate fi derivată nici o libertate a voinţei, dorinţei sau înclinaţiei, ci doar libertatea omului; care constă în aceea că el nu află nici o oprelişte în a face ceea ce are voinţa, dorinţa sau înclinaţia de a face.

3. Teama şi libertatea sunt compatibile; căci atunci când cineva îşi aruncă toate bunurile în mare de *teamă* că s-ar putea scufunda corabia; totuşi, el face aceasta de bună voie şi ar putea să refuze să o facă dacă ar voi; prin urmare, este acţiunea cuiva care este *liber*; la fel, se întâmplă ca un om să-şi plătească

datoria doar de *teamă* că altfel ar putea fi întemniţat; iar aceasta, pentru că nimeni nu l-a împiedicat să o păstreze pentru sine, a fost acţiunea unui om *liber*. Şi, în general, toate acţiunile pe care oamenii le înfăptuiesc în comunităţile civile, din *teamă* faţă de lege, sunt acţiuni pe care cei care le fac au *libertatea* de a nu le face.

4. *Libertatea* şi *necesitatea* sunt compatibile; la fel ca şi în cazul râului, care are nu doar *libertatea* de a curge la vale în albia sa, ci *cu necesitate* va curge astfel. Tot aşa se întâmplă şi cu acţiunile pe care oamenii le făptuiesc în mod voluntar şi care, izvorâte fiind din voinţa lor, sunt *libere*; însă cum fiecare act al voinţei omului şi fiecare dorinţă sau înclinaţie a sa sunt produse de o cauză, care la rândul ei este produsă de o altă cauză, într-un lanţ neîntrerupt (a cărui primă verigă stă în mâinile Domnului, care e cauza tuturor cauzelor), toate acestea sunt izvorâte *din necesitate*. Astfel, celui care poate vedea şirul acestor cauze i se va înfăţişa cu evidenţă *necesitatea* tuturor acţiunilor voluntare ale oamenilor. Prin urmare, Dumnezeu, care vede şi hotărăşte toate lucrurile, vede şi că *libertatea* omului de a înfăptui ceea ce este în voinţa sa este însoţită de *necesitatea* de a înfăptui, fără abatere, ceea ce stă în voinţa divină. Căci, deşi oamenii pot înfăptui multe lucruri pe care Dumnezeu nu le-a poruncit, nefiind, prin urmare, autorul lor, ei nu pot avea, totuşi, vreo pasiune sau vreo dorinţă pentru care voinţa lui Dumnezeu să nu fie cauză. Iar dacă *voinţa* divină nu ar asigura *necesitatea* voinţei omeneşti (şi, prin urmare, necesitatea a tot ceea ce urmează din această voinţă), atunci *libertatea* oamenilor ar fi o contradicţie şi o piedică în calea atotputerniciei şi a *libertăţii* lui Dumnezeu. Dar, pentru subiectul nostru, ceea ce am spus până acum despre *libertatea* naturală (singura care poate fi numită în mod adecvat libertate) este suficient.

5. Dar cum oamenii, pentru atingerea păcii, şi prin aceasta a propriei conservări, au plăsmuit un om artificial, pe care îl numim comunitate civilă; şi au creat, de asemenea, lanţuri artificiale, numite *legi civile*, pe care le-au legat la un capăt de buzele acelui om sau ale acelei adunări căreia i-au conferit puterea suverană; iar la celălalt capăt, de propriile lor urechi. Aceste legături, slabe prin propria lor natură, pot fi totuşi întărite prin pericolul, dacă nu prin dificultatea de a le rupe.

6. Doar prin raport cu aceste legături voi vorbi despre *libertatea supuşilor*. Căci văzând că nu există pe lume comunitate civilă, în care să fie stabilite suficiente reguli, pentru a reglementa toate acţiunile şi vorbele oamenilor, aşa un lucru nefiind cu putinţă; decurge cu necesitate că, în toate tipurile de acţiuni omise de lege, oamenii au libertatea de a face ceea ce le spune raţiunea lor, aşa cum este mai profitabil pentru ei înşişi. Căci dacă luăm libertatea în sensul propriu, ca libertate a corpului; cu alte cuvinte, ca libertate faţă de lanţuri şi de întemniţare; ar fi absurd ca oamenii să reclame, aşa cum o fac, o libertate de care se bucură atât de evident. Iarăşi, dacă luăm libertatea ca pe o exceptare de la prevederile legii, nu este mai puţin absurd ca oamenii să ceară,

aşa cum o fac, acea libertate prin care toţi ceilalţi oameni să se poată înstăpâni asupra vieţii lor. Totuşi, oricât ar fi de absurd, ei acest lucru îl cer; neştiind că legile nu au nici o putere de a-i proteja, dacă nu există o sabie în mîinile unui om sau ale unor oameni, care să conducă la aplicarea acestor legi. Libertatea supuşilor constă, prin urmare, doar în acele lucruri pe care suveranul, legiferându-le acţiunile, le-a lăsat la o parte; cum ar fi libertatea de a cumpăra şi de a vinde sau de a încheia felurite contracte unii cu ceilalţi; de a-şi alege propriul sălaş şi hrana pe care o mănâncă; de a-şi hotărî îndeletnicirea în viaţă şi de a lăsa moşteniri copiilor după cum cred de cuviinţă; şi aşa mai departe.

7. Cu toate acestea, nu trebuie să înţelegem că, printr-o asemenea libertate, puterea suverană asupra vieţii şi a morţii este cumva abolită sau restrânsă. Căci am arătat deja că nimic din ceea ce reprezentantul suveran îi poate face unui supus, indiferent de motiv, nu poate fi numit în mod propriu nedreptate sau prejudiciu; deoarece fiecare supus este autorul fiecărei acţiuni a suveranului. Iar astfel, suveranului nu-i este negat nici un drept asupra a ceva, decât în măsura în care el însuşi este supus lui Dumnezeu şi, astfel, este legat să respecte legile naturale. De aceea, se poate întâmpla în comunităţile civile, şi adesea se întâmplă, ca un supus să fie trimis la moarte, prin porunca puterii suverane, fără să fi făcut nici un rău, ca atunci când Iefta[1] a poruncit ca fiica sa să fie sacrificată; în acest caz, ca şi în altele la fel, cel care moare astfel are libertatea de a înfăptui acea acţiune pentru care (fără prejudiciu) este trimis la moarte. Iar acelaşi lucru este valabil şi atunci când un prinţ suveran trimite la moarte un supus nevinovat. Căci, deşi acest lucru este contrar legii naturale a echităţii (ca şi uciderea lui Urie de către David[2]), totuşi el nu constituie un prejudiciu pentru Urie, ci pentru Dumnezeu. Căci Urie însuşi a fost cel care i-a dat lui David dreptul de a face orice găseşte de cuviinţă; dar David era supusul lui Dumnezeu, care, prin legea naturală, a interzis orice încălcare a echităţii. [...]

8. Libertatea pomenită atât de adesea, şi cu atât de mult respect, în istoriile şi în filosofia vechilor greci şi romani, precum şi în scrierile şi în discursul acelora care şi-au căpătat toată învăţătura în privinţa politicii de la aceştia, nu este libertatea oamenilor particulari, ci este aceea a comunităţii civile (aceeaşi libertate pe care ar avea-o fiecare om, dacă nu ar exista nici un fel de legi şi nici comunitate civilă). Iar efectele celor două libertăţi sunt aceleaşi. Căci, la fel cum, între oamenii lipsiţi de stăpânire, se duce un război veşnic între fiecare dintre ei şi vecinul său şi nu există nici un fel de moştenire, pe care să o transmiţi fiului ori la care să te aştepţi din partea tatălui, şi nici proprietate asupra bunurilor sau asupra pământurilor, şi nici siguranţă, ci doar o deplină şi absolută libertate a fiecărui om; tot aşa, în cazul statelor şi al comunităţilor civile independente unele de altele, fiecare comunitate civilă (nu fiecare om)

1. Vezi Judecători, II, 29-40.
2. Vezi 2 Samuel, II.

are libertatea absolută de a face ceea ce găseşte de cuviinţă (adică ceea ce găseşte de cuviinţă acel om ori acea adunare de oameni, care reprezintă comunitatea) pentru a obţine folosul maxim. Dar, datorită acestei libertăţi, ele trăiesc într-o stare de război continuu, cu graniţele fortificate şi cu tunurile îndreptate, de jur împrejur, împotriva vecinilor. Atenienii şi romanii erau liberi. Dar prin aceasta se înţelege că Atena şi Roma erau comunităţi civile libere; nu că oamenii particulari aveau libertatea de a se împotrivi propriilor lor reprezentanţi, ci că aceşti reprezentanţi aveau libertatea de a se împotrivi altor popoare ori de a le cotropi. Stă astăzi scris pe turnurile oraşului Lucca[1], cu litere mari, cuvântul LIBERTAS; cu toate acestea, nimeni nu poate trage concluzia, pornind de la acest lucru, că acolo un om ar avea o mai mare libertate ori ar fi în mai mare măsură scutit de la slujirea comunităţii civile decât în Constantinopol. Fie că o comunitate civilă este monarhică, fie că este populară, libertatea ei rămâne aceeaşi.

9. Dar este uşor lucru ca oamenii să fie înşelaţi de numele amăgitor al libertăţii; şi, din lipsa puterii de a distinge, să considere a fi moştenirea lor privată şi dreptul lor prin naştere ceea ce este doar dreptul puterii publice. Iar atunci când această greşeală este confirmată prin autoritatea unor oameni care au dobândit faimă prin scrierile lor asupra subiectului, nu este lucru de mirare dacă ea produce dezbinare şi schimbarea cârmuirii. În aceste părţi apusene ale lumii, ne e dat să ne primim opiniile cu privire la instituirea şi la drepturile comunităţilor civile de la Aristotel, Cicero şi de la alţi bărbaţi, greci şi romani. Iar aceştia, trăind în state populare, nu deduceau drepturile [puterii suverane] din principiile naturii; ci transcriau în cărţile lor practica acelor comunităţi civile în care-şi duceau viaţa, şi care erau populare (la fel cum gramaticienii preluau legile limbii din practica vremii lor sau regulile poetice din poemele lui Homer sau Vergiliu). Iar pentru că atenienii au fost învăţaţi (pentru a le preveni dorinţa de schimbare a cârmuirii) că ei erau oameni liberi, iar toţi cei ce trăiau în monarhii erau sclavi, Aristotel scrie în *Politica* sa (c. VI, capitolul 2) că *într-o democraţie, LIBERTATEA urmează a fi presupusă: căci se susţine de obicei că nimeni nu este LIBER în vreo altă cârmuire*. La fel ca Aristotel, Cicero (împreună cu alţi autori) şi-au fondat doctrinele lor civile pe opiniile romanilor, care au fost învăţaţi să urască monarhia: la început, de către aceia care, înlăturându-şi suveranul, şi-au împărţit suveranitatea Romei; iar mai apoi, de către urmaşii acelora. Şi citindu-i pe aceşti autori greci şi latini, oamenii au căpătat încă din pruncie obiceiul (sub falsa aparenţă a libertăţii) de a sprijini răzmeriţele şi de a-şi dori, prin nesocotirea legii, ca acţiunile suveranului să fie controlate; iar apoi ca acţiunile celor ce exercită controlul să fie la rândul lor controlate. Iar toate acestea cu atât de mari vărsări de sânge, încât nu cred că s-a plătit vreodată un preţ mai scump decât a plătit Apusul pentru învăţarea limbii latine şi a celei greceşti.

1. Oraş din nord-vestul Italiei, în regiunea toscană.

10. Pentru a trece acum la detaliile privind adevărata libertate a unui supus, adică la acele lucruri pe care, deşi suveranul i le comandă, el poate să refuze a le înfăptui, fără a comite o nedreptate, trebuie să luăm în considerare acele drepturi pe care le cedăm, atunci când este instituită o comunitate civilă; sau, ceea ce este acelaşi lucru, la ce libertăţi renunţăm, devenind autorii tuturor acţiunilor, fără excepţie, ale acelui om sau acelei adunări de oameni căreia îi atribuim suveranitatea. Căci în actul *supunerii* constă atât *obligaţia*, cât şi *libertatea* noastră; care trebuie prin urmare să fie deduse prin argumente care să pornească de la acest act; căci nu există vreo obligaţie a unui om, care să nu ia naştere dintr-un act pe care el însuşi l-a înfăptuit; deoarece toţi oamenii sunt la fel de mult, prin natura lor, liberi. Iar cum astfel de argumente trebuie să fie formulate pornind de la cuvintele rostite, *Autorizez toate acţiunile sale*, sau de la intenţia celui care se supune puterii suverane, intenţie pe care trebuie s-o înţelegem ca fiind aceeaşi cu scopul supunerii; rezultă că obligaţiile şi libertatea supuşilor trebuie să fie deduse fie din aceste cuvinte sau din altele asemenea; fie, dacă nu, din scopul instituirii suveranităţii, anume pacea supuşilor între ei înşişi şi apărarea lor împotriva unui duşman comun.

11. În primul rând, având în vedere că suveranitatea este instituită prin convenţii ale fiecăruia cu fiecare altul; şi este cucerită prin convenţia învinsului cu învingătorul sau a copilului cu părintele; este evident de aici că fiecare supus este liber în privinţa tuturor acelor lucruri presupuse de drepturile care nu pot fi transferate prin convenţie. Am arătat mai înainte, în capitolul 14, că acele convenţii de a nu-ţi apăra propriul corp nu sunt valide. Prin urmare,

12. Dacă suveranul comandă unui om, chiar dacă acesta ar fi condamnat pe drept, să se ucidă, să se rănească ori să se schilodească pe sine; sau să nu se împotrivească celor care-l atacă; sau să se înfrâneze de la folosirea hranei, aerului, leacurilor sau a oricărui alt lucru fără de care nu ar putea trăi; acel om ar avea totuşi libertatea de a nu-i da ascultare.

13. Dacă un om este interogat de suveran sau prin autoritatea suveranului asupra unei crime pe care el însuşi a comis-o, el nu este obligat să o mărturisească (fără a avea asigurarea iertării); căci nici un om, aşa cum am arătat în acelaşi capitol, nu poate fi obligat, printr-o convenţie, să se acuze pe sine.

14. La fel, consimţământul dat de un supus puterii suverane este conţinut în aceste cuvinte: *Autorizez sau iau asupra mea toate acţiunile sale.* Iar prin aceste cuvinte nu se pune o stavilă în faţa fostei lui libertăţi naturale; căci, îngăduindu-i suveranului să *mă ucidă*, nu sunt obligat să mă ucid eu însumi, la porunca lui. Una este să spui *omoară-mă ori omoară-mi semenul, dacă voieşti* şi cu totul altceva să spui *mă voi omorî eu însumi ori îl voi omorî pe semenul meu.* Urmează, de aici, că:

15. Nimeni nu este legat, prin înseşi cuvintele convenţiei, să ucidă un alt om sau să se ucidă pe sine; prin urmare, obligaţia pe care uneori o poate avea un om de a îndeplini, la porunca suveranului, o sarcină periculoasă

sau dezonorantă nu depinde de cuvintele prin care s-a supus, ci de intenţia supunerii, adică de scopul acesteia. De aceea, atunci când refuzul său de a da ascultare contravine scopului pentru care a fost instituită suveranitatea, el nu are libertatea de a refuza; în toate celelalte cazuri, o are[1].

16. Pe acest temei, un om căruia i se porunceşte să lupte, ca soldat, împotriva duşmanului, deşi suveranul are întru totul dreptul de a-i pedepsi refuzul prin moarte, poate totuşi să refuze, în multe cazuri, fără a înfăptui o nedreptate (ca atunci când îşi găseşte singur un înlocuitor, caz în care îşi slujeşte în continuare comunitatea civilă). Şi trebuie să se arate, de asemenea, îngăduinţă pentru lipsa naturală a curajului, nu doar în cazul femeilor (din partea cărora nici nu e de aşteptat să îndeplinească îndatoriri atât de primejdioase), ci şi în cazul bărbaţilor cu un curaj feciorelnic. În lupta dintre armate, există într-una dintre ele ori în amândouă dezertori; dar atunci când dezertarea nu este urmare a trădării, ci a fricii, ea trebuie considerată nedemnă, iar nu nedreaptă. Din acelaşi motiv, evitarea bătăliei nu este o formă a nedreptăţii, ci una de laşitate. Dar acela care se înrolează de bună voie în armată, ori care primeşte bani în avans pentru a lupta nu mai poate folosi scuza unei naturi lipsite de curaj; şi este obligat nu doar să meargă la luptă, ci şi să nu părăsească bătălia, fără permisiunea comandantului său. Iar atunci când, pentru apărarea comunităţii civile, este nevoie de ajutorul tuturor celor care pot să pună mâna pe armă, toţi sunt obligaţi să o facă; fiindcă altfel instituirea comunităţii civile, dacă ei nu au hotărârea ori curajul de a o apăra, este în van.

17. Nimeni nu are libertatea de a se opune sabiei comunităţii civile, în apărarea altui om, fie acela vinovat ori nu; căci o astfel de libertate îi răpeşte suveranului mijlocul de a ne proteja şi este, prin urmare, ruinătoare pentru însăşi esenţa cârmuirii. Dar dacă mulţi oameni la un loc s-au împotrivit deja pe nedrept puterii suverane ori au comis un delict capital, pentru care fiecare dintre ei se aşteaptă să fie pedepsit cu moartea, nu au ei oare libertatea de a se uni şi de a se ajuta şi apăra unii pe alţii? Cu siguranţă că o au, căci ei nu fac decât să-şi apere vieţile, lucru pe care cei vinovaţi, tot la fel ca şi cei nevinovaţi, îl pot face. Prima încălcare a datoriei lor a fost, cu adevărat, nedreaptă; folosinţa armelor, care urmează acestei încălcări, fie şi numai pentru a păstra ceea ce au dobândit, nu constituie o nouă nedreptate. Chiar dacă s-ar folosi de

1. La o privire mai atentă asupra argumentelor acest capitol, se poate vedea că folclorul politic, în care Hobbes e reprezentat adesea ca filosof al autorităţii suverane absolute şi al statului în care libertatea supuşilor este limitată la maximum, a propagat o imagine în cel mai bun caz eronată, iar în cel mai rău caz răuvoitoare, asupra teoriei politice hobbesiene. Clauza finală a paragrafului 15, spre exemplu, lărgeşte sfera justificărilor posibile ale nesupunerii civile, mult dincolo de graniţele cu care ar putea cădea de acord, de bună voie, mulţi conducători şi teoreticieni ai statelor democratice contemporane. Aceleaşi consecinţe de ordin teoretic le au şi celelalte libertăţi listate în paragrafele 11-16 şi 21 ale aceluiaşi capitol.

arme doar pentru apărarea propriilor lor persoane şi tot nu ar fi ceva nedrept. Dar asigurarea iertării le ia celor iertaţi posibilitatea de a invoca auto-apărarea, iar dacă aceştia continuă să-i ajute ori să-i apere pe ceilalţi înfăptuiesc o nedreptate.

18. Cât despre alte libertăţi, ele sunt asociate tăcerii legii. În cazurile în care suveranul nu a prescris nici o regulă, acolo supuşii au libertatea de a proceda conform propriului discernământ. De aceea, o astfel de libertate este în unele locuri mai mare, iar în altele mai mică; în anumite vremuri mai mare, iar în altele mai mică, în funcţie de ceea ce cred că este cel mai potrivit cei care deţin suveranitatea. De exemplu, a existat o vreme în Anglia, când un om putea să intre prin forţă pe propriul său pământ şi să-i alunge pe aceia care îl ocupaseră pe nedrept. Mai apoi însă, acestei libertăţi i s-a pus o stavilă printr-o lege promulgată de rege în Parlament. Iar în anumite locuri din lume, bărbaţii au libertatea de a avea mai multe soţii, pe când, în alte locuri, o astfel de libertate nu este îngăduită.

19. Dacă un supus are un litigiu cu suveranul său, privitor la plata unei datorii, la dreptul de posesiune asupra unor terenuri sau unor bunuri, la o sarcină pe care i se cere să o îndeplinească sau privitor la o pedeapsă fizică ori bănească, bazată pe o lege anterioară; atunci el are aceeaşi libertate de a-şi revendica dreptul său, ca şi când ar fi un litigiu cu un alt supus; şi în faţa acelor judecători, pe care i-a numit suveranul. Căci, dacă suveranul îşi formulează cererea făcând apel la o lege anterioară, şi nu în virtutea puterii sale, el declară prin aceasta că nu cere nimic mai mult decât pare să i se cuvină prin acea lege. Prin urmare, procesul nu este contrar voinţei suveranului; în consecinţă, supusul are libertatea de a solicita audierea cazului său şi pronunţarea unei sentinţe conforme acelei legi. Dar dacă suveranul pretinde sau ia un lucru în virtutea puterii sale, în acest caz legea nu poate acţiona; căci tot ceea ce este înfăptuit în virtutea puterii sale este înfăptuit prin autoritatea fiecărui supus; prin urmare, cel care şi-ar da în judecată suveranul s-ar da în judecată pe sine însuşi.

20. Dacă un monarh ori o adunare suverană îngăduie o libertate tuturor supuşilor, iar îngăduinţa dată duce la neputinţa de a le oferi acestora siguranţă, atunci acest act este nul, dacă nu cumva monarhul sau adunarea renunţă la suveranitate ori o transferă altcuiva. Căci, deoarece ar fi putut să renunţe în mod deschis şi clar la suveranitate ori să o transfere (dacă astfel i-ar fi fost voia) nefăcând-o, înseamnă că nu aceasta a fost voia lui şi că îngăduinţa dată izvorăşte din necunoaşterea contradicţiei dintre o asemenea libertate şi puterea suverană. Prin urmare, suveranitatea este în continuare păstrată, iar astfel sunt păstrate, de asemenea, toate puterile necesare exercitării ei, cum ar fi puterea de a purta războaie şi de a încheia pace, de a judeca litigiile, de a numi funcţionari şi consilieri, de a strânge impozite, precum şi celelalte puteri numite în capitolul XVIII.

21. Obligaţia pe care o au supuşii faţă de suveran durează doar atâta vreme, şi nu mai multă, cât durează puterea prin care suveranul este capabil să-i protejeze. Căci dreptul natural al oamenilor de a se proteja pe ei înşişi, atunci când nimeni altcineva nu-i poate proteja, nu poate fi anulat prin nici o convenţie. Suveranitatea este sufletul comunităţii civile; iar o dată ce sufletul a părăsit corpul, părţile acestuia nu mai sunt puse în mişcare. Scopul supunerii este protecţia; căreia, oriunde ar vedea-o un om, fie în propria-i sabie, fie în a altuia, natura îl face să i se supună şi să se străduiască să o păstreze. Iar deşi suveranitatea, conform intenţiei celor care o instituie, ar trebui să fie nemuritoare; ea nu doar că este, prin natura sa, expusă unei morţi violente, datorate unui război extern; ci, de asemenea, din cauza ignoranţei şi a pasiunii oamenilor ce o deţin, ea adăposteşte, încă din clipa instituirii ei, germenii unei morţi naturale, datorate vrajbei dinăuntru.

22. Dacă un supus este luat prizonier într-un război, sau dacă persoana lui (ori mijloacele traiului său) se află între hotarele duşmanului, iar viaţa şi libertatea trupului îi sunt lăsate cu condiţia de a se supune aceluia, el are libertatea de a accepta acea condiţie. Iar dacă o acceptă, devine supusul celui care l-a luat prizonier, deoarece nu are la îndemână vreun alt mijloc de a se conserva. Lucrurile stau tot la fel şi dacă un om este reţinut, în aceleaşi condiţii, într-o ţară străină. Dar dacă este întemniţat, înlănţuit, ori nu-i este lăsată libertatea trupului, nu putem spune că s-a obligat, printr-o convenţie, să se supună; prin urmare, îi este îngăduit să-şi găsească scăparea, dacă poate, prin orice mijloace. [...]

24. Dacă suveranul îşi trimite un supus în surghiun, atunci acesta, câtă vreme e surghiunit, nu-i mai este supus. Dar dacă îl trimite cu o solie ori îi îngăduie să plece în călătorie, atunci este încă supus; dar nu în virtutea convenţiei de a se supune, ci prin mijlocirea unui contract între suverani. Căci oricine intră în ţinutul altui cârmuitor este supus tuturor legilor acelui ţinut, dacă nu cumva se bucură de vreun privilegiu datorită relaţiilor prieteneşti dintre suverani ori din pricina vreunei alte îngăduinţe.

25. Dacă un monarh înfrânt în război se supune unui altul, atunci supuşii săi sunt eliberaţi de obligaţia dinainte şi devin obligaţi faţă de învingător. Dar dacă este ţinut prizonier ori nu îi este dată libertatea trupului, prin aceasta nu se înţelege că şi-ar fi cedat dreptul la suveranitate; prin urmare, supuşii săi sunt obligaţi să dea ascultare magistraţilor numiţi de el dinainte, care guvernează în numele său, şi nu în al lor propriu. Căci, dreptul rămânând al său, nu mai există decât problema administrării; adică a magistraţilor şi a slujbaşilor numiţi de el dinainte, pe care, dacă nu are mijloacele de a numi alţii, se presupune că îi aprobă.

I.13. CAPITOLUL XXVI: *Despre legile civile*

1. Prin LEGI CIVILE înţeleg acele legi pe care oamenii sunt obligaţi să le respecte, nu fiindcă ar fi membrii cutărei sau cutărei comunităţi civile anumite, ci pentru că sunt membrii unei comunităţi civile în general. Căci cunoaşterea legilor particulare le aparţine acelora care se ocupă de studiul legilor ţărilor lor; dar cunoaşterea legii civile, în general, îi aparţine oricărui om. Vechea lege a Romei era numită *lege civilă*, de la cuvântul *civitas*, care înseamnă „comunitate civilă"; iar acele ţări care, făcând parte cândva din Imperiul Roman şi fiind guvernate de acea lege, au păstrat o parte a ei, pe care au crezut-o potrivită, numesc acea parte lege civilă, doar pentru a o distinge de restul legilor lor civile. Dar nu despre aceasta vreau să vorbesc aici; intenţia mea nefiind aceea de a arăta cum este legea aici şi acolo; ci ce este legea; aşa cum au făcut Platon, Aristotel, Cicero şi alţii, fără să-şi asume sarcina de a studia diversele legi.

2. Şi este evident, înainte de toate, că legea nu este sfat, ci poruncă[1]; şi nu una a oricărui om către orice altul; ci doar a aceluia care îşi adresează porunca cuiva obligat dinainte să i se supună. Iar cât priveşte legea civilă, ea adaugă doar numele persoanei care porunceşte, şi anume *persona civitas*, adică persoana comunităţii civile.

3. Acestea fiind spuse, definesc legea civilă după cum urmează. LEGEA CIVILĂ *reprezintă, pentru fiecare supus, acele reguli pe care i le-a rânduit comunitatea civilă prin vorbă, literă scrisă sau orice alt semn suficient al voinţei sale, să se folosească de ele pentru a distinge între ceea ce este corect şi ceea ce nu este; adică între ceea ce nu este contrar regulilor şi ceea ce este.*

4. În această definiţie, nu există nimic care să nu fie evident de la prima vedere. Căci oricine poate vedea că unele legi se adresează tuturor supuşilor în general, altele unor ţinuturi anume, altele unor meserii, iar altele unor oameni anumiţi. Iar ele sunt legi pentru toţi aceia cărora le este adresată porunca, şi pentru nimeni altcineva. Astfel, legile sunt regulile dreptăţii şi ale nedreptăţii, iar nimic nu este considerat nedrept, dacă nu contravine unei legi. La fel, oricine poate vedea că doar comunităţile civile pot emite legi, căci supunerea

1. Distincţia între sfat şi poruncă este formulată de Hobbes în capitolul anterior (capitolul XXV, 2-4). În esenţă, o poruncă ar urmări beneficiul celui care o dă, pe când un sfat pretinde a avea în vedere (indiferent de intenţia reală) beneficiul celui căruia îi este adresat.

noastră se îndreaptă doar către acestea; şi că poruncile trebuie să fie făcute îndeajuns de cunoscute, căci altfel oamenii nu ar şti cum să li se supună. Prin urmare, toate concluziile care urmează în mod necesar din această definiţie trebuie recunoscute ca adevărate. Iar eu am dedus din ea următoarele.

5. Legiuitorul, în toate comunităţile civile, este doar suveranul, fie el un singur om, ca în monarhie, ori o adunare de oameni, ca în democraţie ori în aristocraţie. Căci legiuitorul este cel care întocmeşte legea. Şi doar comunitatea civilă prescrie şi porunceşte respectarea acelor reguli pe care noi le numim cu numele de legi; de aceea, legiuitorul este comunitatea civilă. Dar comunitatea civilă nu este o persoană, şi nici nu are capacitatea de a face ceva decât prin reprezentantul ei, adică prin suveran; prin urmare, suveranul este singurul legiuitor. Din acelaşi motiv, nimeni nu poate abroga o lege deja întocmită decât suveranul; căci o lege nu se abrogă decât prin altă lege, care interzice aplicarea celei dintâi.

6. Suveranul unei comunităţi civile, fie el o adunare de oameni sau un singur om, nu este supus legii civile. Căci având el puterea de a întocmi şi de a anula legile, poate să se elibereze oricând voieşte de acea supunere, anulând acele legi care îl tulbură; prin urmare, el era liber încă dinainte. Căci acela este liber [cu adevărat] care poate fi liber atunci când voieşte; nici nu este cu putinţă ca o persoană să se lege pe sine, fiindcă cel care poate lega poate să şi desfacă legătura; prin urmare, cel care este legat doar de sine nu este legat. [...]

8. Legea naturală şi legea civilă se conţin una pe cealaltă şi sunt de-o măsură. Căci legile naturale, care constau în echitate, dreptate, recunoştinţă şi alte virtuţi morale ce se sprijină pe acestea, nu sunt, în simpla stare a naturii, aşa cum am spus la sfârşitul capitolului al cincisprezecelea, legi propriu-zise, ci calităţi ce-i înclină pe oameni către pace şi supunere. Doar atunci când a fost instituită o comunitate civilă sunt ele de fapt legi, şi nu înainte; atunci fiind ele porunci ale comunităţii civile; şi prin urmare fiind şi legi civile; căci puterea suverană este cea care-i obligă pe oameni să le respecte. Căci, în neînţelegerile dintre indivizii particulari, pentru a hotărî care este echitatea, dreptatea şi virtutea morală, şi pentru a le face pe acestea să fie constrângătoare, este nevoie de decrete ale puterii suverane şi de stabilirea unor pedepse pentru cei care le vor încălca; iar aceste decrete sunt, prin urmare, parte a legii civile. De aceea, legea naturii este parte a legii civile în orice comunitate civilă din lume. În mod reciproc, legea civilă este la rândul ei parte a dictatelor naturii. Căci dreptatea, adică a îndeplini convenţiile şi a da fiecăruia ce este al său, este un dictat al legii naturale. Dar fiecare supus al unei comunităţi civile a convenit să dea ascultare legii civile; fie cu toţi ceilalţi, atunci când ei s-au reunit pentru a institui un reprezentant comun; fie cu acel reprezentant atunci când, subjugat fiind prin puterea sabiei, i-a promis ascultare, ca să-şi poată păstra în schimb viaţa; prin urmare, supunerea faţă de legea civilă este, de asemenea, parte a legii naturale. Legea naturală şi legea civilă nu sunt tipuri, ci părţi diferite ale

legii ; iar una fiind scrisă, este numită civilă ; iar cea nescrisă, naturală. Dar dreptul natural, adică libertatea naturală a omului, poate fi îngrădit şi restrâns prin legea civilă ; ba chiar, scopul întocmirii legilor nu este altul decât o aşa îngrădire ; fără de care pacea este cu neputinţă. Iar legea s-a născut pentru nimic altceva decât pentru a limita libertatea naturală a indivizilor particulari, în aşa manieră încât ei să nu se vatăme, ci să se ajute unul pe celălalt şi să se unească împotriva unui duşman comun. [...]

12. Din faptul că legea este o poruncă, iar o poruncă trebuie să fie exprimată printr-o declarare ori printr-o manifestare a voinţei celui care porunceşte (prin viu grai, slovă scrisă ori vreun alt semn suficient), urmează că o poruncă a comunităţii civile este lege doar pentru aceia care au mijloacele de a lua cunoştinţă de ea. Nu există lege pentru nătângii din naştere, pentru copii ori pentru nebuni, la fel cum nu există lege pentru fiarele pământului. Iar toţi aceştia nu pot fi numiţi cu numele de drept ori nedrept, căci ei nu au avut vreodată puterea de a încheia o convenţie ori de a-i înţelege urmările vreuneia şi, prin urmare, nu au putut vreodată să autorizeze acţiunile unui suveran, aşa cum trebuie să facă toţi aceia care constituie ei înşişi o comunitate civilă. Şi, la fel cum cei care, prin natură ori printr-un accident, sunt lipsiţi de puterea de a lua cunoştinţă de legi, în general, sunt iertaţi dacă nu le respectă, tot aşa este iertat orice om pe care un accident (iar nu ignorarea intenţionată) l-a lipsit de mijloacele de a lua la cunoştinţă de o lege anume ; şi putem spune în mod corect că acea lege nu este lege şi pentru el. Prin urmare, este necesar aici să examinăm care sunt acele semne suficiente pentru a cunoaşte ce este şi ce nu este lege, adică pentru a cunoaşte care este voinţa suveranului, atât în monarhii, cât şi în alte forme de cârmuire.

13. În primul rând, dacă există o lege care produce o obligaţie pentru toţi supuşii, fără excepţie, şi nu este scrisă (nici făcută publică în vreun alt fel, pentru a fi adusă la cunoştinţă), atunci aceea este o lege naturală. Căci, orice ar lua la cunoştinţă oamenii ca fiind lege, nu prin cuvintele altcuiva, ci fiecare prin propria sa raţiune, trebuie să fie astfel încât să poată naşte acordul tuturor ; iar nici o lege nu poate fi astfel decât legile naturale. Prin urmare, nu este nevoie ca legile naturale să fie proclamate ori făcute publice, fiind toate conţinute în acest enunţ, cu care este de acord oricine în lume : *Nu fă altuia ce nu ai îngădui să-ţi facă altul ţie*. [...]

20. Legiuitorul fiind cunoscut, iar legile (fie prin slovă scrisă, fie prin lumina naturală) fiind făcute publice într-o măsură suficientă, trebuie îndeplinită încă o condiţie necesară pentru ca legile să devină obligatorii. Căci natura legii nu constă în litera, ci în intenţia ori înţelesul ei, adică în interpretarea ei autentică (sau în sensul dat de legiuitor). Prin urmare, interpretarea tuturor legilor se bazează pe autoritatea suverană, iar interpreţii nu pot fi decât aceia pe care îi numeşte suveranul (singurul căruia supuşii îi datorează supunere).

Căci, altfel, prin iscusinţa interpretului, legea poate primi un sens contrar celui dat de suveran; iar astfel interpretul devine legiuitor.

21. Toate legile, fie ele scrise ori nescrise, au nevoie de interpretare. Legea naturală nescrisă, deşi este uşor de desluşit pentru cei care îşi folosesc raţiunea lor naturală fără părtinire ori pasiune, nelăsându-le nici o scuză celor care o încalcă, a devenit azi, totuşi, cea mai obscură dintre legi (căci există foarte puţini oameni, dacă există, care în anumite cazuri să nu fie orbiţi de iubirea de sine ori de vreo altă pasiune). Prin urmare, legile naturale au cea mai mare nevoie de a fi interpretate cu grijă. Legile scrise, dacă sunt scurte, pot fi cu uşurinţă interpretate greşit, datorită sensurilor diferite ale unuia sau a două dintre cuvinte. Dacă sunt lungi, devin chiar mai obscure, datorită sensurilor diferite ale multor cuvinte; în aşa măsură încât nici o lege, fie ea scrisă ori nescrisă, nu poate fi bine înţeleasă, în lipsa unei înţelegeri perfecte a cauzei finale (a scopului) pentru care a fost făcută; iar cunoaşterea acestei cauze finale îi aparţine legiuitorului. Pentru acesta nu există în lege nici un nod pe care să nu-l poată desface; fie aflând scopurile unei legi, fie anulând-o pe baza unor scopuri; ori, altfel, stabilind alte scopuri, după voie (aşa cum a făcut Alexandru, cu sabia, asupra nodului gordian), prin puterea sa legiuitoare, pe care nu o poate avea vreun alt interpret.

22. Interpretarea legilor naturale, într-o comunitate civilă, nu se bazează pe cărţile de filosofie morală. Autoritatea scriitorilor nu face din opiniile lor lege, oricât ar fi ele de adevărate, în lipsa autorităţii comunităţii civile. Ceea ce am scris, în acest tratat, cu privire la virtuţile morale şi la necesitatea lor pentru dobândirea şi menţinerea păcii, deşi este adevărat în mod evident, nu este de aceea lege; ci este lege pentru că, în toate comunităţile civile, aceste adevăruri sunt conţinute în legea civilă. Căci, oricât ar fi aceste lucruri de raţionale în mod natural, totuşi, ele sunt legi prin mijlocirea puterii suverane; altfel, ar fi o mare greşeală să numim legile naturale legi nescrise, pe care le aflăm în multe forme în volumele diverşilor autori, şi găsim atâtea contradicţii, fie între un autor şi un altul, fie între lucruri diferite susţinute de acelaşi autor. [...]

I.14. CAPITOLUL XXIX:
Despre acele lucruri care slăbesc o comunitate civilă ori contribuie la destrămarea ei

[...]

6. În al doilea rând, observ [că există] boli ale unei comunități civile care sunt cauzate de otrava doctrinelor care îndeamnă la răzvrătire, una dintre ele fiind aceea că *Fiecare om este judecătorul acțiunilor bune și ale celor rele.* Acest lucru este adevărat atât în starea simplei naturi, în care nu există legi civile, cât și într-o cârmuire civilă, în acele cazuri despre care legea nu stabilește nimic. Dar, în toate celelalte situații, este evident că măsura acțiunilor bune și a celor rele este legea civilă, iar judecătorul lor este legiuitorul, care este întotdeauna reprezentantul comunității civile. Pe baza acestei doctrine false, oamenii sunt dispuși să cântărească ei înșiși și să conteste poruncile comunității civile; iar mai apoi să li se supună ori să nu li se supună, așa cum va găsi de cuviință judecata lor privată. Prin aceasta, comunitatea civilă este atinsă de frământări și *slăbită.*

7. O altă doctrină potrivnică societății civile este aceea că *orice ar înfăptui un om împotriva conștiinței sale este un păcat.* Această doctrină se bazează pe presupunerea că omul se face pe sine judecător al binelui și al răului. Căci conștiința unui om este același lucru cu judecata lui; iar conștiința, la fel ca și judecata, poate fi greșită. Prin urmare, deși pentru acela care nu este supus legii civile, orice ar înfăptui împotriva conștiinței sale este un păcat, deoarece nu are vreo altă regulă de urmat decât pe aceea a propriei rațiuni, totuși, pentru cel care trăiește într-o comunitate civilă lucrurile nu stau la fel. Căci legea este conștiința publică, de care a acceptat să fie călăuzit. Altfel, printr-o asemenea diversitate ca cea a conștiințelor private, care nu sunt altceva decât opinii private, comunitatea civilă este cu necesitate tulburată, și nimeni nu se va supune puterii suverane decât atât cât i se va părea lui însuși potrivit. [...]

9. O a patra doctrină potrivnică naturii unei comunități civile este aceea că *cel ce deține puterea suverană trebuie să se supună legilor civile.* Este adevărat că toți suveranii trebuie să se supună legilor naturale, căci acestea sunt legi divine, care nu pot fi anulate de vreun om ori de vreo comunitate civilă. Dar acelor legi pe care chiar suveranul (altfel zis, comunitatea civilă) le întocmește, el nu trebuie să le fie supus. Căci a fi supus legilor înseamnă a fi supus

comunităţii civile, adică reprezentantului ei suveran, care este el însuşi. Iar aceasta nu este supunere, ci libertate faţă de legi. Această doctrină greşită, punând legile deasupra suveranului, pune de asemenea şi un judecător deasupra lui şi stabileşte o putere care să-l pedepsească ; adică instituie un nou suveran ; şi, prin acelaşi raţionament, un al treilea suveran, care să-l pedepsească pe al doilea, şi tot aşa, la nesfârşit, spre confuzia şi destrămarea comunităţii civile.

10. O a cincea doctrină care contribuie la destrămarea comunităţii civile este aceea că *fiecare individ privat are o proprietate absolută asupra bunurilor sale şi într-o aşa măsură, încât această proprietate exclude dreptul suveranului*. Fiecare om deţine, într-adevăr, o proprietate care exclude dreptul oricărui alt supus, şi o deţine doar prin mijlocirea puterii suverane ; căci fără protecţia asigurată de aceasta, orice alt om ar avea un drept egal la acele bunuri. Dar dacă proprietatea ar exclude, de asemenea, dreptul suveranului, acesta nu mai poate îndeplini funcţia pentru care a fost instituit, şi anume aceea de a-i proteja pe supuşi atât faţă de duşmanii din afară, cât şi faţă de vătămările pe care şi le pot aduce unii altora şi, prin urmare, comunitatea civilă nu mai există.

11. Iar dacă proprietatea supuşilor nu exclude dreptul reprezentantului suveran asupra bunurilor lor, cu atât mai puţin va exclude dreptul aceluiaşi asupra funcţiilor de judecată ori de execuţie, în care ei îl reprezintă pe suveran însuşi.

12. Există o a şasea doctrină, îndreptată în mod deschis şi direct împotriva esenţei unei comunităţi civile, şi anume aceea că *puterea suverană poate fi divizată*. Căci ce altceva înseamnă a divide puterea unei comunităţi civile decât a o dizolva ? Căci puterile divizate se distrug una pe alta. Iar aceste doctrine, oamenii le primesc în special de la unii dintre aceia care, făcând din lege o profesie, caută să facă legile să se bazeze pe propriile lor învăţături, iar nu pe puterea legiuitoare. [...]

I.15. CAPITOLUL XXX:
Despre funcţia reprezentantului suveran

1. FUNCŢIA unui suveran, fie că este vorba despre un monarh ori despre o adunare, constă în scopul pentru care îi este încredinţată puterea suverană, şi anume procurarea *siguranţei oamenilor*; iar suveranul este obligat la aceasta de legea naturală, pentru a cărei ascultare este răspunzător în faţa Domnului (legiuitorul care a întocmit-o) şi a nimănui altcuiva. Dar aici, prin siguranţă nu se înţelege doar simpla conservare, ci şi alte mulţumiri ale vieţii, pe care fiecare om le poate dobândi pentru sine prin propria sârguinţă legiuită, fără a primejdui ori a vătăma comunitatea civilă.

2. Iar această funcţie urmează să fie îndeplinită nu prin grija faţă de indivizi în parte, mai mult decât aceea de a-i proteja de vătămări, ci prin prevederi generale, exprimate atât prin răspândirea publică a doctrinelor şi a exemplelor, cât şi prin întocmirea şi aplicarea de legi bune, prin care fiecare persoană individuală să-şi conducă propria viaţă. [...]

15. Siguranţa oamenilor mai cere aceluia ori acelora care deţin puterea suverană ca dreptatea să fie administrată în mod egal tuturor categoriilor de oameni, ceea ce înseamnă că atât celor bogaţi şi puternici, cât şi celor săraci şi necunoscuţi trebuie să li se facă dreptate atunci când suferă vătămări; astfel încât cei puternici să nu poată spera mai mult că vor scăpa nepedepsiţi, atunci când îi tratează cu violenţă, îi necinstesc ori îi vatămă pe cei mai puţin însemnaţi; decât pot spera cei din urmă, atunci când îi vatămă pe cei dintâi. Căci în aceasta constă echitatea faţă de care, fiind ea un precept al legii naturale, suveranul este în aceeaşi măsură supus ca şi cel mai neînsemnat dintre oameni. Toate încălcările legii sunt ofense la adresa comunităţii civile; dar există unele care constituie ofense şi la adresa unor persoane private. Acelea care privesc doar comunitatea civilă pot fi iertate fără a încălca echitatea; căci fiecare om poate ierta, după propriul discernământ, ceea ce se înfăptuieşte împotriva lui. Dar o ofensă împotriva unei persoane private nu poate fi iertată în mod echitabil fără consimţământul celui vătămat ori fără o compensaţie rezonabilă.

16. Inegalitatea dintre supuşi izvorăşte din actele puterii suverane şi, prin urmare, nu-şi mai găseşte locul în prezenţa suveranului, adică în curţile de judecată, mai mult decât îşi găseşte locul inegalitatea dintre regi şi supuşii lor, în prezenţa Regelui tuturor regilor. Cinstirea marilor oameni trebuie judecată

după mărinimia acestora şi după ajutorul pe care îl dau celor inferiori în rang, iar nu altfel. Iar violenţele, oprimările şi vătămările pe care le înfăptuiesc nu sunt atenuate, ci agravate prin înălţimea rangului lor, deoarece ei au cel mai puţin nevoie a le înfăptui. Consecinţele părtinirii în favoarea celor de rang înalt sunt după cum urmează. Lipsa pedepsei duce la neruşinare; nereuşinarea, la ură; iar ura, la pornirea de a răsturna puterea oprimantă şi insultătoare, spre destrămarea comunităţii civile. [...]

18. Şi cum mulţi oameni, datorită unor accidente pe care nu le pot ocoli, devin neputincioşi să se întreţină prin propria lor muncă, ei nu trebuie lăsaţi în seama caritătii persoanelor private, ci trebuie să fie ajutaţi (atât cât cer necesităţile naturale) prin legile comunităţii civile. Căci aşa cum fiecare om, care nu ia seama de cei neputincioşi, dovedeşte o lipsa de caritate, tot la fel este şi în cazul unui suveran care îşi expune supuşii la hazardul unei caritătţi atât de nesigure. [...]

20. Tot în grija suveranului stă şi întocmirea de legi bune. Dar ce este o lege bună? Prin aceasta, eu nu înţeleg o lege dreaptă, căci nici o lege nu poate fi nedreaptă. Legea este întocmită de puterea suverană, iar tot ceea ce înfăptuieşte o asemenea putere este autorizat de fiecare dintre supuşi şi aparţine fiecăruia. Iar despre aceasta, nimeni nu ar putea spune că este nedrept. Legile comunităţii civile sunt ca şi legile jocurilor; atunci când toţi jucătorii cad de acord asupra lor, ele nu pot fi o nedreptate pentru vreunul din ei. O lege bună este una *necesară*, îndreptată *spre binele poporului* şi *limpede*.

21. Căci rolul legilor (care nu sunt decât reguli autorizate) nu este acela de a împiedica toate acţiunile voluntare ale oamenilor; ci acela de a-i îndruma şi de a-i ţine într-o astfel de direcţie încât să nu-şi facă rău lor înşişi prin impulsul propriilor dorinţe, prin nechibzuinţă ori prin lipsă de discernământ; la fel cum gardurile vii sunt puse pe marginea drumurilor nu ca stavile în calea călătorilor, ci pentru a-i ţine pe calea bună. Prin urmare, o lege care nu este necesară, neavând adevăratul scop al unei legi, nu este una bună. S-ar putea spune despre o lege că este bună atunci când vine în folosul suveranului, deşi nu în mod necesar şi în folosul oamenilor; dar nu este aşa. Căci binele suveranului nu poate fi separat de cel al oamenilor. Un suveran care are supuşi slabi este un suveran slab; iar un popor al cărui suveran este lipsit de puterea de a-l conduce după cum găseşte de cuviinţă este un popor slab. Legile non-necesare nu sunt legi bune, ci capcane pentru bani care, acolo unde dreptul puterii suverane este recunoscut, sunt de prisos; iar acolo unde nu este recunoscut, nu sunt de ajuns pentru apărarea oamenilor.

Traducere de Emanuel-Mihail Socaciu

PARTEA A III-A:
DESPRE REGATUL ÎNTUNERICULUI

I.16. CAPITOLUL XLVI:
Despre obscuritatea ce provine din filosofia absurdă[1] *şi din tradiţiile fanteziste*[2]

1. Prin filosofie se înţelege *cunoaşterea dobândită pe calea raţiunii şi care pleacă de la felul în care se naşte ceva şi ajunge la proprietăţile sale sau care porneşte de la proprietăţile unui lucru şi ajunge la unele moduri posibile de generare; scopul este de a ajunge, în măsura capacităţilor şi a puterilor umane, la consecinţele cerute de viaţa noastră.* Astfel, geometrul, pornind de la construcţia figurilor, descoperă unele proprietăţi ale acestora şi din aceste proprietăţi găseşte pe calea raţiunii noi căi pentru construcţia lor, iar scopul său este de a măsura pământul şi întinderile de apă, dar şi pentru nenumărate alte folosinţe. La fel, astronomul, din dispunerea, ascensiunea şi mişcarea soarelui şi a stelelor din diferite părţi ale cerului, descoperă cauzele succesiunii zilelor şi nopţilor, a anotimpurilor anului, cu ajutorul cărora el socoteşte trecerea timpului. Aidoma se petrec lucrurile şi în alte ştiinţe.

2. Din definiţia de mai sus este limpede că noi nu socotim ca fiind parte a filosofiei acea cunoaştere originară numită experienţă şi în care constă prudenţa, deoarece ea nu este rezultatul raţiunii, ci se găseşte deopotrivă în fiarele sălbatice, cât şi în om. Ea nu este decât memoria şirului acelor evenimente trecute în care lipsa unei circumstanţe iniţiale, oricât de neînsemnată, duce la schimbarea efectului şi înşală chiar şi aşteptările celor mai prudenţi; căci raţiunea nu produce pe drept nimic altceva decât adevărul general, etern şi imuabil.

3. De asemenea, nu putem conferi numele de *filosofie* concluziilor false, căci cel care gândeşte raţional pe calea dreaptă folosind cuvintele pe care le înţelege nu poate ajunge niciodată la o consecinţă falsă.

4. Nu-l putem conferi nici revelaţiei supranaturale, deoarece ea nu este dobândită pe cale raţională.

5. Nu-l putem conferi nici celor deduse din autoritatea pe care o au cărţile, căci aceasta nu este o deducţie de la cauză la efect, nici de la efect la cauză. Astfel de rezultate nu constituie cunoaştere, ci credinţă.

---

1. Am tradus *vain* prin „absurd" sau „lipsit de sens".
2. *Fabulous* a fost redat prin „fantezist" sau „lipsit de conţinut".

6. Deoarece facultatea raţiunii este rezultatul utilizării limbajului, ea nu ar fi posibilă decât dacă ar fi existat unele adevăruri generale descoperite prin gândire, aproape la fel de vechi ca limbajul însuşi. [...]

12. Şcoala evreilor era iniţial destinată studierii Legii lui Moise, cel care a poruncit ca la sfârşitul fiecărei perioade de şapte ani, la Sărbătoarea Tabernacolului, Legea să fie citită poporului ca să o audă şi să o înveţe (*Deut.* 31.10). Deci citirea Legii (aplicată după ieşirea din robia egipteană) cu prilejul fiecărei zile de Sabat nu trebuia să aibă alt scop decât familiarizarea celor mulţi cu Poruncile pe care trebuiau să le respecte şi explicarea directă a scrierilor profeţilor. Dar, din condamnarea profundă aruncată de Mântuitor asupra învăţaţilor evrei, este clar că ei au denaturat textul Legii prin comentarii false şi prin tradiţiile lor lipsite de conţinut. Atât de puţin au înţeles din vorbele profeţilor încât nu L-au primit pe Hristos şi nu I-au recunoscut nici faptele Sale despre care profeţii prorociseră. Iar prin învăţăturile şi prin dezbaterile lor din sinagogi ei nu au făcut decât să transforme Legea lor într-o filosofie nefirească (*fantastical*), care se preocupa de spirite şi de natura de nepătruns a lui Dumnezeu. Ei au creat această filosofie amestecând filosofia absurdă şi teologia grecilor, pe de o parte, cu propriile lor interpretări fanteziste ale pasajelor obscure ale Scripturii ce puteau fi deturnate cel mai uşor în propriul lor scop şi, pe de altă parte, cu tradiţiile absurde ale propriilor lor strămoşi.

13. Ceea ce numim acum *Universitate*[1] este rezultatul alăturării şi al conducerii comune a mai multor şcoli publice din unul şi acelaşi oraş, în care instituţiile principale de învăţământ erau destinate celor trei profesii, adică religia romană, dreptul roman şi arta medicinei. Cât priveşte studiul filosofiei, ea nu avea altă menire decât cea de servitoare a religiei romane, şi din cauză că autoritatea lui Aristotel este singura recunoscută acolo [în şcolile de religie romane], studiul acestei discipline nu este propriu-zis filosofie (a cărei esenţă nu depinde de autori), ci *aristotelism*. Iar pentru geometrie, până foarte de curând nu s-a găsit nicidecum un loc în universitate, deoarece ea este închinată exclusiv adevărului strict (*rigid*). Şi dacă cineva reuşea prin geniul său să ajungă la un nivel oarecare de perfecţiune în această privinţă [în studiul adevărului strict], el era socotit imediat un vrăjitor, iar talentul său era considerat diabolic.

14. Pentru a descrie tezele specifice ale filosofiei absurde (deduse în parte din filosofia lui Aristotel, în parte din rătăcirea generală a gândirii umane), şi care au ajuns în Universităţi şi în cele din urmă în Biserică, voi discuta pentru început principiile lor. Se spune că există o aşa-zisă *philosophia prima*, pe care ar trebui să se bazeze toate celelalte tipuri de filosofie. Ea constă în principal în delimitarea corectă a înţelesurilor acelor cuvinte sau nume care dintre toate au gradul de maximă generalitate. Aceste precizări de sens, care pot folosi la

1. Hobbes se referă la *Universitas* organizat după modelul scolastic.

eliminarea ambiguităţilor şi a caracterului echivoc al raţionării, sunt îndeobşte numite *definiţii*; ca exemple avem definiţiile corpului, timpului, locului, materiei, formei, esenţei, subiectului, substanţei, accidentului, puterii, actului, finitului, infinitului, cantităţii, calităţii, mişcării, acţiunii, rezultatului unei acţiuni şi ale altor noţiuni necesare concepţiei noastre despre natura şi geneza lucrurilor. Îndeobşte această explicaţie (adică stabilirea înţelesurilor noţiunilor de mai sus) este numită *metafizică* în şcoli, fiind o parte a filosofiei lui Aristotel, purtând chiar acest titlu. Dar, de fapt, mai există un sens al termenului de metafizică: *textele scrise sau plasate după filosofia sa naturală*. Însă în şcoli scrierile sale de metafizică sunt considerate *cărţi de filosofie supranaturală*, deoarece termenul de *metafizică* poate avea ambele înţelesuri. Într-adevăr, ceea ce se găseşte acolo depăşeşte atât de mult posibilităţile de înţelegere ale raţiunii naturale şi este atât de neobişnuit pentru aceasta, încât dacă este ceva de înţeles acolo, trebuie conceput ca supranatural.

15. Această metafizică, amestecată cu Scriptura pentru a forma teologia predată în şcoli, postulează că în lume există anumite esenţe separate de corpuri, pe care ei le numesc *esenţe abstracte* sau *forme substanţiale*. Pentru a interpreta jargonul metafizicii trebuie să îi acordăm mai multă atenţie decât de obicei. Îmi cer iertare faţă de cei care nu sunt familiarizaţi cu acest tip de discurs, pentru faptul că trebuie să mă adresez celor care îl folosesc. Lumea (aici prin „lume" înţeleg nu doar pământul, cel care este folosit pentru a-i desemna pe cei care iubesc cele *lumeşti*, adică cele pământeşti, ci *universul*, adică întreaga mulţime a lucrurilor care există) este corporală, adică este un corp material, având dimensiuni specifice mărimilor spaţiale: lungime, lăţime şi adâncime. De asemenea, fiecare parte a corpului este tot un corp şi posedă aceleaşi caracteristici dimensionale şi, în consecinţă, orice parte a universului este un corp, iar ceea ce nu este corp nu este parte a universului. Iar deoarece universul este totul (*all*), ceea ce nu este parte a sa nu este *nimic* şi deci nu este *nicăieri*. Nu rezultă de aici că spiritele nu sunt nimic, căci ele au dimensiune şi sunt prin urmare *corpuri* reale, deşi în limbajul comun acest nume este folosit doar dacă sunt vizibile sau tangibile, adică dacă au un anumit grad de opacitate. Cât despre spirite, [metafizicienii] le numesc incorporale, care este un nume de slavă (*honorable*) şi ar trebui atribuit cu pietate doar lui Dumnezeu Însuşi. Nu socotim că am exprimat cel mai bine prin acest atribut esenţa Sa, care este de nepătruns, ci am arătat cel mai bine dorinţa noastră de a-L preaslăvi.

16. Pentru a înţelege acum pe ce temeiuri [metafizicienii] susţin că există *esenţe abstracte* sau *forme substanţiale*, trebuie să înţelegem ce semnifică cu adevărat aceste cuvinte. Folosirea cuvintelor înseamnă să ne indicăm nouă înşine şi să le exprimăm şi celorlalţi care sunt gândurile şi ideile din mintea noastră. Dintre cuvinte, unele sunt nume (*names*) ale lucrurilor concepute, precum acele nume ale diferitelor tipuri de corpuri care afectează simţurile şi care ne influenţează imaginaţia. Altele sunt numele propriilor noastre acte de

imaginaţie (*imaginations*), altfel spus ale acelor idei sau imagini mentale pe care le avem despre toate lucrurile pe care le vedem sau ni le amintim. Iar altele sunt nume ale numelor sau ale diferitelor feluri de vorbire: căci *universalele, pluralele, singularele* sunt nume ale numelor, iar *definiţia, afirmaţia, negaţia, adevărul, falsul, silogismul, întrebarea, promisiunea, legământul* sunt nume pentru diferite tipuri de vorbire. Altele se folosesc pentru a arăta legătura de consecvenţă[1] sau de contradicţie care există între nume: când se spune *un om este un corp* se înţelege de aici că numele de *corp* este în mod necesar consecvent celui de *om*, nefiind altceva decât un nume secundar, derivat (*serval name*), pentru acelaşi lucru, adică *omul*. Rezultatul acestei relaţii este legarea celor două cuvinte prin cuvântul *este*. Şi aşa folosim noi verbul *este*, precum latinii foloseau verbul *est* şi grecii verbul *ésti* la toate conjugările sale. Nu pot spune dacă toate popoarele lumii au un cuvânt care să îi corespundă, dar sunt sigur că nu este absolut necesar, deoarece aşezarea a două nume într-o anumită ordine poate semnifica consecvenţa lor dacă aceasta ar fi obişnuinţa (căci obişnuinţa le conferă putere cuvintelor), la fel cum cuvintele *este*, sau *a fi*, sau *sunt* şi altele semnifică consecvenţa.

17. Şi dacă ar fi aşa, atunci ar putea să existe o limbă fără nici un verb care să corespundă lui *est*, lui *este* sau lui *a fi*, iar omul care ar folosi-o nu ar fi cu nimic mai puţin capabil să argumenteze, să ajungă la concluzii sau să raţioneze în vreun fel, mai puţin decât erau grecii şi latinii. Şi ce s-ar alege atunci din aceşti termeni de *entitate, esenţă, esenţial, esenţialitate*, care sunt derivate din *a fi* şi din multe altele care depind de el şi care sunt aplicate în mod comun? Aceste cuvinte nu sunt numele unor lucruri, ele sunt doar semne prin care exprimăm faptul că am gândit relaţia de consecvenţă a unui nume sau a unui atribut asupra altuia. Când spunem că *un om este un corp viu* nu înţelegem că *om* este un lucru, *corp viu* altul şi că *este* sau *a fi* al treilea, ci pricepem că *om* şi *corp viu* sunt unul şi acelaşi lucru, din cauza faptul că implicaţia *dacă el este om, el este un corp viu* este adevărată, fapt semnificat de cuvântul *este*. Deci, *a fi un corp, a merge, a vorbi, a trăi, a vedea* şi alte verbe la infinitiv, dar şi *corporalitatea, mersul, vorbirea, viaţa, vederea* şi altele asemenea care înseamnă acelaşi lucru nu sunt nume pentru *nimic*, aşa cum am arătat în altă parte mai pe larg.

18. Unii ar putea să se întrebe la ce bun aceste subtilităţi într-o lucrare precum cea de faţă, în care pretind că nu mă voi ocupa cu nimic altceva decât cu teoria cârmuirii şi a supunerii? Obiectivul ar fi acela ca oamenii să nu se mai lase sufocaţi de aceia care prin această teorie a *esenţelor separate*, întemeiată pe filosofia absurdă a lui Aristotel, îi determină să nu se supună legilor existente în ţara lor de baştină, speriindu-i cu nume lipsite de sens, la fel cum oamenii sperie păsările de pe ogor cu o haină veche, o pălărie şi o cracă. Pe

1. Hobbes se referă la relaţia de implicaţie sau consecvenţă (*consequence*) logică.

baza acestei teorii ei susţin că atunci când un om este mort şi îngropat, sufletul său, care este chiar viaţa sa, poate umbla separat de corpul său şi poate fi văzut noaptea plimbându-se printre morminte. Pe acelaşi temei spun că înfăţişarea, culoarea, gustul unei bucăţi de pâine au o fiinţă, chiar şi acolo unde nu există nici o pâine. Şi în virtutea aceleiaşi idei pretind că înţelepciunea, credinţa şi alte virtuţi sunt uneori *presărate* din ceruri asupra oamenilor sau alteori că se *ivesc* în ei, ca şi cum virtuţile şi cel virtuos ar putea fi despărţite. Ei mai susţin şi multe alte lucruri menite să slăbească dependenţa indivizilor de puterea suverană din ţara lor. Căci cine se va strădui să se supună legilor pământene dacă este învăţat să se aştepte ca supunerea să îi fie inoculată sau să se ivească în el ca din senin? Sau cine nu se va supune unui preot, cel care poate să-l invoce pe Dumnezeu, în loc să se supună suveranului ori chiar lui Dumnezeu însuşi? Şi care om, dintre cei care se tem de duhuri, nu va arăta cel mai mare respect preotului, cel care poate mânui apa sfinţită cu care se alungă duhurile de la el? Atât este suficient pentru a arăta erorile aduse în Biserică din teoria aristoteliciană a *entităţilor* şi a *esenţelor*. Poate că Aristotel ştia că aceasta este filosofie falsă, dar el a scris-o într-un fel care se potrivea şi sprijinea religia grecilor, fiindu-i teamă să nu aibă soarta lui Socrate.

19. O dată căzuţi în eroarea esenţelor separate, ei [metafizicienii] sunt implicaţi în mod necesar şi în alte absurdităţi ce urmează de aici. Căci dacă ar considera aceste forme ca fiind reale, ei ar fi obligaţi să le atribuie un *anumit loc*. Dar deoarece ei susţin că sunt incorporale, fără nici o dimensiune cantitativă, şi după cum toată lumea ştie că locul este dimensiune şi că nu poate fi umplut decât de ceva corporal, ei sunt forţaţi să recunoască în plus încă o distincţie, şi anume aceea că într-adevăr formele nu sunt nicăieri *circumscriptibile*, ci *definibile*, dar aceşti termeni sunt cuvinte goale şi în acest context nesemnificative, reproduse în latină doar cu speranţa că vanitatea lor poate fi ascunsă. Căci circumscrierea unui lucru nu este decât determinarea sau definirea locului său şi astfel ambii termeni ai distincţiei sunt aceiaşi. În particular, cât priveşte esenţa omului, care (spun ei) este sufletul, ei afirmă că ea se găseşte în întregime şi în degetul cel mic, la fel cum este complet regăsită în oricare altă parte a corpului (oricât de mică) şi că nu este mai mult suflet în întregul corp decât în oricare altă parte a sa. Cine ar putea crede că Dumnezeu ar putea fi slujit prin credinţa în astfel de absurdităţi? Dar toate astea sunt necesare credinţei celor care sunt convinşi de existenţa unui suflet incorporal separat de corp.

20. Şi când ajung să explice modul în care o substanţă incorporală poate fi capabilă de durere sau poate fi chinuită în focul iadului sau în purgatoriu, ei nu pot da nici un răspuns, căci nu se poate spune cum focul poate arde sufletele.

21. În plus, deoarece mişcarea este schimbarea locului, iar substanţele incorporale nu pot avea un loc, ei au probleme în a explica clar cum este posibil ca un suflet să poată pleca fără corp de pe pământ în rai, purgatoriu sau iad şi

cum duhurile oamenilor (şi, adaug eu, duhurile hainelor în care ne apar îmbrăcate) pot să hoinărească noaptea prin biserici, cimitirele din jurul lor sau în alte locuri de îngropăciune. După câte ştiu, nu pot da nici un răspuns decât spunând că aceste duhuri merg *definitiv* şi nu *circumscriptiv* sau, altfel, *spiritual* şi nu *temporal*, căci astfel de distincţii care bat la ochi se pot aplica la absolut oricare altă dificultate.

22. Despre *eternitate*, ei nu acceptă că înseamnă o succesiune nesfârşită de momente de timp, căci atunci ei nu ar putea explica de ce voinţa lui Dumnezeu şi orânduirea lucrurilor viitoare pe care El o realizează dinainte nu poate fi înaintea preştiinţei Divine a acestora, precum cauza eficientă înaintea efectului şi agentul înainte de acţiune, şi nu ar putea da socoteală nici pentru opiniile lor necugetate despre natura de nepătruns a lui Dumnezeu. Din contră, ei ne învaţă că eternitatea este statornicia clipei prezente, un *nunc-stans*, aşa cum o numesc cei din şcoli, ceea ce nu se înţelege nici de ei şi nici de nimeni altcineva mai mult decât s-ar înţelege o *hic-stans*, pentru o extindere infinită a locului.

23. De vreme ce împărţim mental un corp prin enumerarea părţilor, prin asta numărăm şi părţile locului pe care corpul îl ocupă. Doar prin împărţirea unui lucru în mai multe părţi facem locuri pentru acele părţi ; de aceea nu putem concepe în minte mai multe părţi sau mai puţine decât numărul de locuri care există pentru ele. Dar ei încearcă să ne facă să credem că prin Atotputernicia lui Dumnezeu un corp poate fi la acelaşi moment de timp în mai multe locuri şi mai multe corpuri în exact acelaşi moment de timp într-un singur loc, ca şi cum recunoaşterea Puterii lui Dumnezeu ar fi să accepţi că ceea ce este nu este sau că ceea ce a fost nu a fost. Şi acestea nu sunt decât o parte dintre incoerenţele inevitabile din cauza disputelor lor filosofice. În locul acestor dispute, ei ar trebui să admire şi să adore Natura incomprehensibilă a lui Dumnezeu şi să înţeleagă cum atributele nu ne arată ce este El, ci trebuie să semnifice dorinţa noastră de a-L slăvi cu cele mai înalte categorii la care ne putem gândi. Dar, îndrăznind să gândească Natura Sa prin aceste atribute de slavă şi pierzându-şi facultatea de înţelegere încă de la primul pas, cad progresiv într-un număr nesfârşit de inconsecvenţe. Este la fel ca atunci când un om care nu cunoaşte ceremoniile de la curte vine în contact cu o persoană de un rang neobişnuit de înalt pentru el, se împiedică în prag şi pentru a nu cădea el însuşi lasă să îi alunece pelerina şi pentru a o recupera lasă să îi alunece pălăria şi dintr-o pătanie în alta îşi descoperă neîndemânarea şi lipsa de maniere.

24. Cât priveşte *fizica*, adică acea cunoaştere a cauzelor subordonate sau secundare ale evenimentelor naturale, ei nu pot oferi decât cuvinte goale. Dacă vrem să ştim de ce anumite tipuri de corpuri coboară în mod natural către pământ şi altele urcă în mod natural de la pământ, cei din şcoli vă vor spune, citând din Aristotel, că acele corpuri care coboară sunt *grele* şi că această *greutate* este cea care le face să coboare. Dar dacă întrebăm ce înţeleg ei prin *greutate*, ei o vor defini ca pe străduinţa de a ajunge în centrul pământului,

astfel că silința de a ajunge la centrul pământului este cauza coborârii lucrurilor, ceea ce este totuna cu a spune că, de fapt, corpurile coboară (sau urcă) pentru că fac asta. Sau ei ne vor spune că pământul este locul repausului și al păstrării lucrurilor grele și prin urmare ele se străduiesc să ajungă acolo, ca și cum pietrele sau metalele pot avea o dorință sau ar putea ști locurile unde ar trebui să se afle, precum omul, sau ca și cum comoara ar ști să își păstreze luciul, spre deosebire de om; sau ca și cum o bucată de sticlă ar fi mai puțin în siguranță în geam decât căzută pe stradă.

25. Dacă vrem să știm de ce un corp apare mai mare o dată decât altă dată, ei ne explică faptul că atunci când este mai mic el este *condensat*, iar când este mai mare este *rarefiat*. Ce sunt deci *rarefierea* și *condensarea*? Ceva este *condensat* când din aceeași materie se găsește o cantitate mai mică decât înainte, iar *rarefiat* este atunci când se găsește una mai mare. Este ca și cum ar putea exista materie care nu ar avea o cantitate determinată, însă cantitatea nu este altceva decât determinarea materiei, altfel spus a corpului, adică prin ea vedem dacă un corp este mai mare sau mai mic decât altul. Sau ca și cum un corp ar fi făcut fără nici un fel de cantitate și apoi am adăuga mai multă sau mai puțină, după cum dorim ca acest corp să fie mai dens sau mai puțin dens.

26. Cât despre cauza sufletului uman, ei spun *creatur infundendo* și *creando infunditur*: este *creat prin răspândirea sa [în om]* și *răspândit în [om] prin creație*.

27. Despre cauza simțurilor, ei propun o multitudine de *tipuri*, adică de moduri ale *arătării* sau ale *aparițiilor* obiectelor. Aparițiile care survin în fața ochilor constituie *vederea*, cele care ajung la *ureche*, auzul, la cerul gurii, gustul, la nas, mirosul și la întregul corp, pipăitul.

28. Cât despre cauza voinței de a înfăptui o anumită acțiune, numită *volitio*, ei îi atribuie omului facultatea, adică capacitatea, în general, de a dori uneori ceva, alteori altceva, ceea numesc *voluntas,* iar ei socotesc că *puterea* este cauza *actului* – ca și cum se poate atribui drept cauză a faptelor bune sau rele ale oamenilor putința lor de a le face.

29. De multe ori ei înlocuiesc cauzele evenimentelor naturale cu propria lor ignoranță, dar învești mântată în alte vorbe, de pildă atunci când afirmă că întâmplarea este cauza lucrurilor contingente, adică a acelor lucruri cărora ei nu le cunosc cauza sau atunci când le atribuie diferite efecte calităților ascunse, adică acelor calități necunoscute lor și, bănuiesc ei, nimănui altcuiva. Așa ar fi *simpatia*, *antipatia*, *antiperistasis*[1], *calitățile specifice* și alte noțiuni de acest fel care nu desemnează nici agentul care le-a creat, nici operația prin care sunt create.

---

1. „Înlocuire" (gr.), doctrină aristotelică (sau probabil platonică) conform căreia în timpul mișcării unui corp mediul înlocuiește imediat spațiul eliberat de corp pentru a evita producerea vidului, împingând corpul înainte și devenind astfel motorul mișcării corpului.

30. Dacă credem că nici o astfel de *metafizică* şi o astfel de *fizică* nu sunt absurde, atunci nu a existat niciodată o filosofie mai absurdă şi nici Sfântul Pavel nu ar fi trebuit să ne prevină să ne ferim de ea.

31. Iar filosofia morală şi politică (*civil*) pe care o predică ei prezintă aceleaşi absurdităţi sau poate chiar mai mari. Ei spun că Dumnezeu este cauza primă a legii şi cauza primă a oricărei fapte umane, ba chiar şi a tuturor faptelor umane, până şi a celor nedrepte, contrare legii, deşi afirmă că El nu este cauza nedreptăţii, care nu este decât neconcordanţa faptei cu legea. Din nou, filosofie fără sens. Am putea spune atunci că cineva a desenat o linie dreaptă şi una strâmbă şi că altcineva este cauza incongruenţei lor. Aşa este filosofia celor care trag concluzii pripite fără a şti care sunt premisele, pretinzând că înţeleg ceea ce este de neînţeles, confundând atributele de slavă cu cele de natură, căci această distincţie este necesară doctrinei liberului arbitru, adică a voinţei omului, nesupusă voinţei lui Dumnezeu.

32. Aristotel şi alţi filosofi păgâni defineau binele şi răul prin apetitele oamenilor, ceea ce este acceptabil dacă considerăm că fiecare este condus doar de legea sa proprie, căci în condiţia omului, care nu are altă lege decât propriile sale dorinţe, nu există o regulă generală pentru faptele bune sau rele. Dar, într-o comunitate civilă, această apreciere este greşită: măsura binelui şi răului nu este dorinţa individului, ci *legea*, care reprezintă voinţa şi dorinţa statului. Iar prima teorie este încă pusă în practică, căci oamenii încă judecă caracterul bun sau rău al acţiunilor lor, ale semenilor lor şi ale comunităţii civile înseşi, pe baza propriilor lor dorinţe şi toţi desemnează binele şi răul doar prin prisma propriilor lor criterii, fără a se raporta la legile comune tuturor (cu excepţia călugărilor şi a călugărilor cerşetori care sunt legaţi prin jurământ să se supună superiorului) şi faţă de care fiecare ar trebui să se considere legat prin legea naturii de suveranul civil. Iar această măsură individuală a binelui nu este doar o teorie absurdă, ci ea este totodată dăunătoare statului.

33. A spune că actul de căsătorie prejudiciază castitatea şi abstinenţa şi a-l considera un viciu este tot o filosofie absurdă şi falsă, căci ei pretind castitate şi abstinenţă doar pentru a interzice căsătoria în rândul clerului. Ei recunosc, de fapt, că nu este decât un canon al Bisericii care le cere celor ce aparţin ordinelor religioase, pentru a putea sluji cu evlavie la altar şi pentru a putea împărtăşi enoriaşii, o permanentă evitare a contactului cu femeile, numit castitate totală, abstinenţă şi curăţenie. Căutând castitatea şi abstinenţa ei numesc faptul de a te folosi pe drept de o soţie şi căsătoria legală un păcat sau cel puţin un lucru atât de necurat şi spurcat, încât cel căsătorit nu mai este potrivit pentru a sluji la altar. Dacă legea ar fi fost făcută pentru că folosirea unei soţii este necurată şi contrară castităţii, atunci toate căsătoriile sunt vicioase. Dacă până şi căsătoria ar fi ceva prea impur şi necurat pentru cel dăruit Domnului, mult mai josnice ar fi alte lucruri naturale pe care toţi le

facem zilnic şi care ne sunt necesare; astfel toţi oamenii ar fi nedemni de a fi preoţi, deoarece toţi am fi şi mai stricaţi.

34. Dar temeiul ascuns al interdicţiei căsătoriei preoţilor nu se poate găsi pur şi simplu în astfel de greşeli de filosofie morală şi nici în preferinţa pentru viaţa singuratică în detrimentul celei conjugale – idee ce se găseşte în înţelepciunea Sfântului Pavel care şi-a dat seama cât de greu era pentru cei care, în acele timpuri de persecuţie, propovăduiau Evanghelia colindând dintr-o ţară în alta, să poarte grija copiilor şi a femeilor. Temeiul trebuie căutat în intenţia papilor şi preoţilor de mai târziu care doreau să rămână singurii urmaşi ai Împărăţiei lui Dumnezeu în această lume şi care îi obligau să se lepede singuri de căsătorie, deoarece Mântuitorul a spus că atunci când va veni Împărăţia Sa, copiii lui Dumnezeu *nu se vor însura, nici nu se vor mărita, ci vor fi ca îngerii în ceruri*; adică vor fi asemenea duhului. Dat fiind faptul că ei s-au autointitulat „de duh", ar fi fost impropriu să păstreze dreptul de a putea avea soţii.

35. Din filosofia politică a lui Aristotel, au învăţat să numească toate tipurile de comunităţi civile, mai puţin cele populare (precum cea din vremea lui Aristotel din Atena), *tiranii*. Pe toţi regii i-au numit tirani, iar aristocraţia celor treizeci de cârmuitori (instituită acolo de lacedemonieni) care i-a subjugat a fost numită cea a „celor treizeci de tirani" şi tot aşa au numit condiţia oamenilor dintr-o democraţie, *libertate*. La origini, tiranul nu însemna altceva decât un *monarh*. Dar ulterior, când acest tip de guvernare a fost abolit, numele de *tiran* a început să însemne nu doar ceea ce se petrecuse în trecut în timpul monarhiei, ci şi ura pe care statele populare o nutreau faţă de monarhie. În acelaşi fel, numele de *rege* a devenit de ocară după detronarea regilor la Roma, fiind ceva natural pentru toţi să înţeleagă că în acest atribut de ocară, dat unui mare duşman, se ascunde un mare defect al său. Şi când aceiaşi oameni vor fi fost nemulţumiţi de cei care se ocupau de administrarea democraţiei sau aristocraţiei, ei nu mai trebuiau să caute calificative dezonorante pentru a-şi exprima ura; ci aveau deja pentru prima numele de *anarhie*, iar pentru a doua cel de *oligarhie* sau *tirania celor puţini*. Şi ceea ce umileşte poporul nu este faptul că erau conduşi altfel decât ar fi făcut-o fiecare dintre ei, ci altfel decât ar putea să o facă un reprezentant public – fie acesta un singur om sau o adunare de oameni – care gândeşte cum trebuie, adică un guvern discreţionar. Şi ei dau nume de ocară superiorilor lor fără să ştie (decât poate doar ceva timp după un război civil) că fără un astfel de guvern discreţionar un astfel de conflict ar continua la nesfârşit şi că forţa şi puterea legii sunt făurite de oameni şi de arme, nu de cuvinte şi de făgăduinţe.

36. Şi, prin urmare, aceasta este o altă eroare a filosofiei politice a lui Aristotel, adică faptul că într-o comunitate civilă bine constituită trebuie să conducă legile, nu un singur om. Dar care om în deplină cunoştinţă de cauză, chiar analfabet, nu se lasă condus de cei de care îi este teamă şi nu crede că ei îl pot omorî sau îl pot răni dacă nu li se supune? Sau cine este cel care crede

că legea îl poate răni, că îl pot răni cuvintele scrise pe o hârtie, fără mâinile şi săbiile oamenilor? Iată unele dintre numeroasele erori periculoase care îi fac pe oameni să îi urmeze – de câte ori nu sunt mulţumiţi de conducătorii lor – pe aceia care le numesc conducătorii tirani şi să îi facă să creadă că este drept să te ridici la război împotriva lor şi care sunt adeseori răsfăţaţi din amvon de preoţi.

37. Mai există o greşeală în filosofia lor politică, pe care ei nu au preluat-o de la Aristotel, nici de la Cicero, nici de la un alt filosof păgân, prin care puterea legii, care este doar regulă pentru fapte, este extinsă la gândurile şi conştiinţele oamenilor prin examinarea şi cercetarea celor susţinute de aceştia în ciuda vorbelor şi faptelor lor. Prin aceasta oamenii sunt fie pedepsiţi pentru că spun cu adevărat ceea ce gândesc, fie sunt constrânşi să răspundă printr-un neadevăr de teama pedepsei. Este adevărat că un magistrat civil, dorind să angajeze un reprezentant care să predea ceva în şcoli, îl poate întreba dacă este dispus sau nu să expună o anumită doctrină şi în cazul în care refuză să îi respingă angajarea. Dar a-i cere să îşi asume anumite opinii, dacă faptele sale nu sunt interzise de lege, este împotriva legii naturale. Şi mai ales în cazul celor care propovăduiesc acele învăţături care spun că un om poate fi condamnat la cazne veşnice insuportabile dacă moare având o părere greşită despre un articol al credinţei creştine. Căci cine este acela care, ştiind cât pericol stă în această greşeală, nu îşi impune prin grija naturală pentru sine să nu îşi pericliteze sufletul prin propria-i judecată, mai degrabă decât prin cea a altcuiva, nepăsător la propria sa osândă?

38. Un individ privat, care nu se găseşte sub autoritatea comunităţii civile şi deci care nu are permisiunea dată de reprezentatul acesteia de a explica legea prin propria sa cheie de interpretare poate cădea în altă greşeală, dar care nici ea nu este preluată din Aristotel şi nici de la un alt filosof păgân: căci nici unul dintre ei nu neagă că în puterea de a crea legile este cuprinsă şi aceea de a le explica când este nevoie. Oare Scripturile, peste tot unde conţin legi, nu sunt legiferate prin autoritatea comunităţii civile şi prin urmare nu sunt parte a legii civile?

39. Acelaşi tip de greşeală se comite atunci când oricine, în afară de suveran, restrânge puterea unui individ, pe care comunitatea civilă nu i-a limitat-o; este ca şi cum ei ar ataca propovăduirea Evangheliei într-o anumită comunitate de oameni în care legile nu au îngrădit această învăţătură. Dacă statul îmi dă acest drept de a propovădui şi de a învăţa pe alţii, adică dacă nu îmi interzice asta, nimeni nu o poate face. Dacă sunt creştin şi dacă nu fac parte dintr-un ordin religios şi mă găsesc printre americanii[1] care se închină la idoli, trebuie să cred că este un păcat să le mărturisesc pe Iisus Hristos până ce nu primesc indicaţii de la Roma? Sau după ce le-am propovăduit Cărţile Sfinte nu trebuie să le răspund la întrebări şi să le lămuresc îndoielile cu privire la ele,

1. În sensul de triburi de amerindieni, locuitorii din secolul al XVII-lea ai continentului american.

adică nu trebuie să îi învăţ mai departe? Unii ar putea spune că pentru a-i putea împărtăşi este necesar să se ceară o anumită misiune clericală, ceea ce este adevărat. Dar este adevărat, de asemenea, că uneori se impune o dispensă, la fel cum ea nu este necesară atunci când nici o lege nu interzice. Deci a nega funcţiile acestea celor cărora suveranitatea civilă nu le-o interzice înseamnă a-i priva de o libertate meritată, ceea ce este în dezacord cu cârmuirea civilă.

40. Se pot da şi alte exemple de filosofie absurdă, adusă de doctorii şcolii în Biserică, dar ele pot fi deduse uşor de oricine. Nu voi adăuga decât faptul că scrierile teologice ale şcolii nu sunt în mare parte decât şiruri nesemnificative de cuvinte ciudate şi străine folosite altfel decât în sensul lor comun din limba latină, stabilit de Cicero şi Varro şi de toţi gramaticienii Romei antice. Cel care doreşte să verifice acest lucru să încerce să traducă orice scriere de teologie a şcolii într-o limbă modernă, precum engleza, franceza sau altă limbă modernă bogată în cuvinte ; ceea ce nu se poate traduce în aceste limbi nu este inteligibil nici în latină. Deşi nu pot spune că lipsa de semnificaţie a limbajului folosit este propriu-zis o filosofie falsă, totuşi ea are o „calitate", nu numai aceea de a ascunde adevărul, ci şi pe aceea de a-i face pe oameni să creadă că îl posedă şi de a-i împiedica să îl caute mai departe.

41. Şi, în ultimul rând, erorile ce provin din istoria falsă sau incertă, adică din legendele despre minunile închipuite din vieţile sfinţilor şi toate relatările despre fantome şi duhuri susţinute de doctorii Bisericii de rit roman cu scopul de a îmbunătăţi doctrina iadului şi a purgatoriului, teoria puterii exorcismului şi alte teze care nu sunt garantate de nimic, nici de puterea raţiunii, nici de Scriptură, dar şi toate acele tradiţii pe care ei le numesc „cuvântul nescris a lui Dumnezeu", dar care nu sunt decât nişte poveşti de adormit copiii? Deşi ele se găsesc larg răspândite printre scrierile Părinţilor Bisericii, totuşi ei puteau prea bine să creadă în unele relatări false. Iar citarea opiniilor lor în favoarea adevărului celor crezute de ei nu are alt rol – conform sfatului Sfântului Ioan (*Ioan* 4, 1) „să explorezi spiritele în toate cele legate de puterea Bisericii Romane" (ale cărei abuzuri fie că nu le suspectau, fie că beneficiau de pe urma lor) – decât să discrediteze mărturia lor din pricina unei credinţe prea grăbite în povestirile altora, greşeală în care cad majoritatea oamenilor neprefăcuţi, dar care nu prea cunosc cauzele naturale, aşa cum erau şi Părinţii Bisericii. Căci este firesc ca oamenii cei mai buni să fie cât se poate de puţin suspicioşi în privinţa scopurilor ascunse ale altora. Papa Grigorie şi Sfântul Bernard spuneau ceva despre apariţiile duhurilor, anume că ele ar fi în purgatoriu, şi la fel şi Bede[1]. Dar nicăieri ei nu vorbesc în cunoştinţă de cauză, ci din spusele altora. Dar dacă ei sau alţii ar fi legat aceste poveşti de propria lor facultate de

1. Bede, Baeda sau Beda (672/673-735), călugăr şi sfânt anglo-saxon, a scris *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, o istorie a convertirii popoarelor anglo-saxone la creştinism.

gândire, nu ar mai fi relatat astfel de poveşti fără sens, ci ar fi descoperit imperfecţiunea sau înşelătoria ce se ascunde în spatele lor.

42. Prin introducerea falsităţii, aceşti oameni, care nu sunt judecătorii competenţi ai adevărului nici prin judecata dreaptă, nici prin studiul amănunţit al faptelor, ne pot face să pierdem filosofia adevărată. Aşa cum experienţa navigaţiei ne-a dovedit-o şi aşa cum recunosc toţi cei învăţaţi în ştiinţele umaniste, există antipozi; şi pe zi ce trece reiese tot mai bine în evidenţă că anii şi zilele sunt determinate de mişcarea pământului. Totuşi, cei care au exprimat această teorie sau au presupus-o în scrierile lor ca un prilej de a-şi expune motivele pentru şi contra ei au fost pedepsiţi de autoritatea bisericească. Dar oare din ce motive au avut de suferit? Poate pentru că astfel de opinii sunt contrare adevăratei religii? Dar aşa ceva este imposibil, dacă ceea ce susţin ei este adevărat. Trebuie întâi ca adevărul să fie examinat de judecătorii competenţi sau confruntat cu cei care pretind că ştiu contrariul. Sau poate au fost persecutaţi pentru că se opuneau religiei oficiale? Ei trebuie să fie reduşi la tăcere de legile cărora li se supun şi învăţătorii lor, adică de legile civile. Căci nesupunerea poate fi pedepsită pe drept chiar şi în cazul celor care învaţă chiar şi filosofia dreaptă împotriva legii. Sau poate că au avut tendinţa de a destabiliza cârmuirea prin incitarea la rebeliune sau revoltă făţişă? Atunci să fie aduşi la tăcere şi învăţătorii lor pedepsiţi prin virtutea celui în puterea căruia stă liniştea publică, ce este autoritatea civilă. Căci orice autoritate îşi iau de la sine putere cei din ierarhia bisericească (oriunde ei sunt supuşii statului) şi deşi o socotesc venită de la Dumnezeu, ea este dobândită prin uzurpare.

I.17. CAPITOLUL XLVII:
Despre câştigurile acestei obscurităţi şi despre cei care profită de pe urma ei

1. Cicero aminteşte cu cinste pe un anume Cassii, un judecător sever al romanilor, care avea obiceiul de a-i întreba pe acuzatorii dintr-un proces penal – atunci când mărturia martorilor nu era suficientă – *cui bono*, adică ce profit, preţuire sau alte satisfacţii a obţinut sau urmărea să obţină acuzatul. Căci, dintre prezumţii, nici una nu poate dezvălui mai bine autorul decât scopul faptei sale. Pe aceeaşi cale, doresc să cercetez aici cine sunt cei care atâta vreme au subjugat oamenii în această parte a creştinătăţii cu doctrinele acestea contrare societăţilor paşnice umane.

2. În primul rând, greşelii că *Biserica actuală, misionară acum pe pământ, este împărăţia lui Dumnezeu* (adică împărăţia slavei sau pământul făgăduinţei, dar nu împărăţia harului, care nu este decât o făgăduinţă) i se alătură aceste câştiguri lumeşti: întâi, că preoţii şi învăţătorii Bisericii sunt împuterniciţi, ca reprezentanţi publici ai lui Dumnezeu, să cârmuiască Biserica şi, în consecinţă, deoarece Biserica şi comunitatea civilă sunt una şi aceeaşi persoană, să fie cârmuitorii şi îndrumătorii comunităţii civile. Pe baza acestui titlu, Papa i-a convins pe toţi supuşii prinţilor creştini că a nu i te supune înseamnă a nu te supune lui Hristos şi, în toate neînţelegerile sale cu celeilalţi cârmuitori, i-a determinat pe supuşii acestora să-şi abandoneze suveranii de drept şi să-l urmeze, fermecaţi de cuvintele *putere spirituală*. Aceasta nu este decât o monarhie universală peste toată creştinătatea. Căci, deşi ei nu au fost la început învestiţi de către şi sub împăraţii creştini decât cu dreptul de a fi învăţătorii unici ai doctrinei creştine pe întinderea Imperiului Roman (aşa cum recunosc prin titlul de *Pontifex Maximus*, care era un angajat supus statului civil), după divizarea şi destrămarea Imperiului nu le-a fost greu să-i impună poporului care deja îi asculta un alt titlu, cel al dreptului Sfântului Petru, nu doar pentru a-şi păstra puterea deja dobândită, ci şi pentru a o spori şi peste acele provincii creştine care nu mai erau înglobate în Imperiul Roman. Câştigul de a conduce o monarhie universală (dată fiind dorinţa oamenilor de a se supune unei cârmuiri) este o prezumţie suficientă pentru a crede că Pontifii care au susţinut-o şi care s-au bucurat multă vreme de ea sunt autorii doctrinei pe baza căreia s-a zămislit această monarhie, adică ipoteza că Biserica pământească este împărăţia

lui Hristos. Şi de aici se poate deduce că şi acum Hristos are printre noi trimişi care ne dezvăluie care sunt poruncile sale.

3. Ar fi absolut normal ca, după ce unele Biserici au renunţat la această suveranitate universală a Papei, să ne aşteptăm ca suveranii civili ce ţineau de toate aceste Biserici să-şi fi recuperat puterea în măsura în care era dreptul lor natural şi era în mâinile lor (înainte să o piardă nesăbuit). În Anglia, aşa s-a şi întâmplat, dar aceia prin intermediul cărora regii administrau treburile religioase, menţinându-şi slujba în cele legate de Dumnezeu, au încălcat aparent dacă nu supremaţia, măcar independenţa puterii civile. Uzurparea însă nu este decât aparentă, de vreme ce au recunoscut la urmă dreptul regelui de a-i priva de exercitarea funcţiei lor după bunul lui plac.

4. Dar acolo unde prezbiterii au preluat această funcţie, deşi multe alte doctrine ale Bisericii de la Roma au fost interzise, cea care susţine că împărăţia lui Hristos a venit deja şi a început o dată cu Învierea Mântuitorului a fost menţinută. Dar *cui bono*? Ce câştig urmăreau să obţină? Acelaşi pe care îl căutau şi papii: de a avea o putere absolută asupra poporului. Căci ce poate însemna pentru oameni excomunicarea regelui legiuit decât înlăturarea sa de la slujbele divine publice din propriul său regat şi rezistenţa prin forţă atunci când îndrăzneşte să îi aducă pe calea cea bună? şi ce poate însemna să excomunici un rege fără autoritatea puterii civile decât să îi iei libertatea meritată pe drept cuvânt, adică să impui o putere nedreaptă asupra celor mulţi? Cei care au răspândit această beznă în religie sunt prezbiteriul şi preoţimea romană.

5. La fel pot spune şi despre doctrinele de care se slujesc pentru a păstra supremaţia spirituală, după ce au dobândit-o. În primul rând este teoria că *Papa, atunci când îşi exercită atribuţiile publice, nu poate greşi*. Căci cine este acela care, dacă ar crede această afirmaţie, nu i s-ar supune Papei în tot ce ar porunci?

6. În al doilea rând, faptul că toţi episcopii, din orice comunitate civilă ar face parte, îşi dobândesc puterea nu imediat de la Dumnezeu, nici mediat de la suveranii lor civili, ci de la Papă, duce la rezultatul că în fiecare comunitate creştină mulţi oameni puternici (căci aşa sunt episcopii) care depind de Papă îi datorează supunere, deşi el este un conducător străin lor. Pe această cale, el poate începe un război civil împotriva statului care nu acceptă să fie condus după dorinţa şi interesul său (aşa cum a făcut de multe ori).

7. În al treilea rând, este scutirea acestora şi a tuturor preoţilor, călugărilor sau monahilor de incidenţa legilor civile. Căci pe această cale o mare parte a comunităţii civile se bucură de binefacerile legilor şi sunt protejaţi de puterea statului civil, dar nu plătesc nici un fel de taxe publice, nu pot fi pedepsiţi pentru delictele pe care le fac, precum alţi indivizi, şi prin urmare nu le este teamă de nici un alt om, ci doar de Papă şi îi urmează doar lui, pentru a susţine monarhia sa universală.

8. În al patrulea rând, atribuirea numelui de sacerdoţi (adică sacrificatori, care era un titlu al suveranului civil şi al reprezentaţilor săi printre evrei,

deoarece Dumnezeu era Regele lor) preoţilor (termen care nu mai există în Noul Testament; acolo se găseşte doar cel de prezbiter, adică „bătrân"). De asemenea, socotind Cina Domnului un sacrificiu, poporul poate crede că Papa are aceeaşi putere asupra creştinilor ca şi Moise sau Aaron asupra evreilor, adică ambele puteri, atât cea civilă, cât şi cea ecleziastică, aşa cum o avea odată marele preot.

9. În al cincilea rând, învăţătura conform căreia căsătoria este o taină oferă clerului dreptul de a decide asupra legitimităţii căsătoriilor şi de aici asupra legitimităţii copiilor şi prin urmare dreptul de succesiune pentru regatele moştenite.

10. În al şaselea rând, negarea căsătoriei în cazul preoţilor îi permitea Papei să aibă putere asupra regilor. Căci dacă un rege este şi preot, el nu poate să fie căsătorit şi să transmită prin moştenire regatul său posterităţii; iar dacă nu este preot, atunci Papa îşi poate impune această autoritate ecleziastică asupra sa şi asupra poporului său.

11. În al şaptelea rând, prin confesiunile pe care le aud, ei adună, pentru a-şi asigura puterea, informaţii mult mai valoroase despre planurile prinţilor şi ale persoanelor importante din statul civil decât aceştia pot strânge despre planurile celor din fruntea comunităţii ecleziastice.

12. În al optulea rând, prin canonizarea sfinţilor şi decizia asupra calităţii de martir, ei îşi asigură puterea inducând în oamenii simpli o îndărătnicie împotriva legilor şi a poruncilor conducătorilor lor civili, care poate merge până la uciderea acestora dacă prin edictul de excomunicare dat de Papă sunt declaraţi eretici sau duşmani ai Bisericii, adică, aşa cum interpretează ei, vrăjmaşii Papei.

13. În al nouălea rând, aceeaşi putere şi-o asigură atribuindu-i fiecărui preot puterea de a da penitenţe, puterea de a ierta şi de a răscumpăra păcatele.

14. În al zecelea rând, prin doctrina purgatoriului, a absolvirii prin fapte exterioare şi a indulgenţelor, clerul se îmbogăţeşte.

15. În al unsprezecelea rând, prin demonologia lor şi prin folosirea exorcismului şi a tuturor practicilor care decurg de aici, ei menţin poporul, sau cred că îl menţin, conştient de teroarea puterii lor.

16. În ultimul rând, metafizica, etica şi politica lui Aristotel, distincţiile triviale, termenii barbari şi limbajul ambiguu al Scolasticii învăţat în universităţi (toate construite sub oblăduirea Papei şi controlate de autoritatea sa) îi ajută să evite ca aceste greşeli să se descopere şi să îi facă pe oameni să confunde *ignis fatuus*[1] al filosofiei absurde cu lumina Evangheliei.

17. La acestea, ar mai putea fi adăugate şi alte doctrine obscure al căror profit evident este fie de a instaura o putere nedreaptă în defavoarea suveranilor

1. Fenomen meteorologic asemănător unui fulger care apare deasupra mlaştinilor, dar cu o intensitate mult redusă.

îndreptăţiţi ai popoarelor creştine, fie pentru susţinerea ei o dată ce a fost instaurată, fie pentru îmbogăţirea, onoarea şi autoritatea celor care o susţin. Şi, prin regula mai sus amintită de *cui bono*, putem să ne pronunţăm pe bună dreptate despre autorii acestor doctrine obscure: Papa, preoţimea Bisericii de rit roman şi toţi cei care se află în spatele încercării de a instaura în mintea oamenilor această doctrină greşită, conform căreia Biserica actuală de pe pământ este acea Împărăţie pomenită în Vechiul şi Noul Testament.

Traducere de Ioan-Lucian Muntean

SECŢIUNEA A II-A

Studii introductive

CĂTĂLIN AVRAMESCU

II.1. THOMAS HOBBES: SAVANT ŞI ERETIC

Într-o scrisoare din 16 octombrie 1636, adresată fostului său patron William Cavendish, Lord de Newcastle, Thomas Hobbes îi explica acestuia că „plăcerea extremă [*extreame pleasure*]" pe care el, Hobbes, o găseşte în studiu este deasupra oricărei alte pasiuni [*overcomes in me all other appetites*][1]. Studiul pe care îl propun acum cititorului este o investigaţie asupra naturii şi efectelor acestei pasiuni extreme într-un om pe care, altfel, contemporanul şi biograful său, John Aubrey, îl descrie ca pe o persoană temperată, „chiar şi în tinereţea sa"[2]. Tot de la Aubrey însă, aflăm că Hobbes „nu stătea niciodată degeaba: gândurile lui erau mereu în mişcare". Ceea ce intenţionez să arăt, în cele ce urmează, este că nu doar obiectul meditaţiilor lui Hobbes şi concluziile la care ajunge el sunt importante. La fel de important, cel puţin, este felul în care Hobbes îşi înţelege întreprinderea intelectuală, formula „plăcerii extreme" a filosofului englez.

Pentru a lămuri această problemă, trebuie să ne îndreptăm atenţia către mediul intelectual din care făcea parte Hobbes. Născut în 1588, acesta are parte de o educaţie destul de convenţională în epocă; student la Oxford, la Magdalen Hall (în locul unde se află acum Hertford College), el devine tutore şi secretar pe lângă familia Cavendish. În această calitate, face mai multe călătorii pe Continent (în Franţa şi Italia, mai ales), ocazie cu care se pare că îl cunoaşte pe Galileo. În Anglia ajunge, pentru o vreme, angajat al lui Francis Bacon. Ce anume a făcut Hobbes în preajma lui Bacon nu este foarte clar. Conform calificărilor sale, este posibil să fi fost un fel de secretar personal, pentru că Aubrey ne spune că Lordului Cancelar (Bacon) îi plăcea să converseze cu Hobbes şi îi încredinţa acestuia notarea ideilor sale. Bacon este considerat

1. Referinţele la corespondenţa lui Hobbes sunt la ediţia lui Noel Malcolm, *Thomas Hobbes: The Correspondence*, 2 vol., Clarendon Press, Oxford, 1994.
2. Biografia lui Aubrey se găseşte în ediţia Oxford a lucrării lui Hobbes, *Elements of Law*, intitulată *Human Nature and De Corpore Politico* (editor G.J.A. Gaskin). Tot în acest volum se găsesc şi cele două autobiografii (în proză şi în versuri) compuse de Hobbes.

azi unul dintre precursorii studiului empiric şi experimental al naturii, iar în secolul al XVII-lea a fost apreciat ca unul din părinţii spirituali ai Societăţii Regale [*Royal Society*]. Cu toate acestea, influenţa sa asupra formării sistemului de idei al lui Hobbes nu trebuie supraestimată. De fapt, este posibil ca Bacon să nu fi jucat nici un rol important în geneza filosofiei hobbesiene. Aubrey nu spune decât că Hobbes l-a asistat pe Bacon în traducerea unor texte ale acestuia în latină; nimic despre un posibil trafic de idei ştiinţifice. Hobbes însuşi nu pomeneşte nimic despre relaţia sa cu Francis Bacon în cele două autobiografii, probabil pentru că el însuşi nu o socoteşte foarte importantă. Până la vârsta destul de înaintată de 40 de ani, atât ocupaţiile, cât şi educaţia lui Hobbes par să fie acelea ale unui umanist clasic al Renaşterii: limbile clasice, autorii greco-romani, istoria, literatura şi retorica. Prima scriere de proporţii care îi aparţine indiscutabil lui Hobbes este o traducere comentată a lui Tucidide (o „sursă aparte de plăcere", conform autobiografiei în proză), *Istoria războiului din Peloponez*, din 1628[1].

Din anii 1630 însă, scrierile indică o creştere a interesului pe care Hobbes îl manifestă pentru probleme ştiinţifice. În mod tradiţional, criticii au considerat acest lucru numai sub specia interesului pentru ştiinţele naturale şi pentru matematică. Un pasaj din Aubrey, scris fără îndoială ca urmare a relatărilor lui Hobbes, ne prezintă această schimbare drept o conversie subită. Aflându-se în „biblioteca unui gentleman", Hobbes ar fi observat *Elementele* lui Euclid deschise la propoziţia 47, cartea I. „Imposibil!", ar fi afirmat el, după care ar fi citit demonstraţia. De acolo, a urmărit lanţul demonstraţiilor, până când s-ar fi convins, „în mod demonstrativ", de adevărul celor scrise. Acest lucru, susţine Aubrey, l-ar fi făcut să se „îndrăgostească de geometrie".

Biografia lui Aubrey, altminteri un observator de încredere, s-ar putea să ne conducă, de această dată, spre o direcţie greşită. Sunt destule semne care ne fac să credem că Hobbes era familiarizat încă dinaintea acestei date cu principiile geometriei. În biografia sa în versuri, el susţine că „şapte ani" l-a învăţat pe

1. Este posibil ca unele din eseurile dintr-o carte mai timpurie, *Horae Subsecviae*, din 1620, să fie ale lui Hobbes. Trei dintre acestea au fost publicate la Chicago, în 1995, drept *Three Discourses. A Critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes*, în editarea lui Noel B. Reynolds şi Arlene W. Saxonhouse. Identificarea a fost făcută pe baza analizei asistate de calculator a limbajului folosit în *Horae*, iar primul care să sugereze că lucrarea ar fi, în parte, a lui Hobbes a fost Leo Strauss. Celelalte eseuri s-ar putea să fi fost compuse de elevul lui Hobbes, tânărul William Cavendish (acelaşi nume cu al tatălui, primul lord Newcastle). Cele trei scurte texte menţionate tratează istoria lui Tacit, starea Romei, la care se adaugă un *Discurs asupra legilor*: nimic deosebit pentru un umanist de la începutul secolului al XVII-lea (cu excepţia probabilă a discursului asupra Romei, care, aşa cum observa Noel Malcolm în biografia sa din *The Cambridge Companion to Hobbes*, ar fi trebuit în mod normal să fie opera elevului, şi nu a tutorelui care l-ar fi însoţit în „Marele Tur" pe Continent).

elevul său, printre altele, *the Mathematick Precepts*, alături de alte „arte", precum ştiinţele naturii, istoria şi limbile clasice. Prezenţa matematicii ca atare între preocupările lui Hobbes nu este, ea singură, de natură să explice nimic deosebit cu privire la filosofia sa; în prima jumătate a secolului al XVII-lea, matematica era una dintre componentele educaţiei alese, pe care Hobbes era plătit să o transmită tinerilor aristocraţi.

În autobiografia sa în proză, Hobbes ne furnizează o indicaţie care ni se pare mai folositoare pentru a urmări evoluţia sistemului său de idei. În perioada uneia dintre şederile sale la Paris, în 1634-1636, Hobbes arată că a început să investigheze „principiile ştiinţei naturale". În corespondenţa sa, primele referinţe ştiinţifice apar tot în această vreme, cum ar fi o scrisoare din 13 iunie 1636, adresată lordului Cavendish, în care Hobbes dezvăluie că citeşte cartea lui Herbert de Cherbury, *De Veritate*.

Ce anume îl face pe Hobbes să se intereseze de ştiinţele exacte, nu este foarte limpede. Este posibil ca, la început, contactele lui Hobbes cu acest gen de activitate intelectuală să fi fost ocazionate de ordinele lordului Cavendish, interesat el însuşi de ştiinţele exacte (în parte, datorită aplicaţiilor militare ale acestora). Ştim că Hobbes colectează, în anii '30, literatură şi instrumente ştiinţifice (mai ales optice) pentru patronii săi. În scrisoarea către Cavendish din 29 iulie 1636, Hobbes îi vorbeşte acestuia despre necesitatea de a atinge în filosofia naturală, pe baza argumentaţiei valide [*lawfull argumentation*], acel gen de opinii care nu pot fi răsturnate prin nici un fel de experienţă. Aici însă, Hobbes nu face decât să reacţioneze la o altă scrisoare a lui Cavendish, din 3 iulie, în care acesta ar fi arătat că lucrurile din natură pot fi considerate ca specii de „mişcare locală" produsă, în ultima instanţă, de „căldură". Faptul că Hobbes nu face aici decât să comenteze asupra ideilor altuia ne dă o măsură a genezei lente şi tardive a interesului său pentru ştiinţele naturale, în acest caz pentru explicarea în termeni de mişcare a fenomenelor naturale.

Indiferent de surse şi de motive însă, în a doua jumătate a anilor 1630 Hobbes lucrează intens asupra unor chestiuni ştiinţifice. Primul manuscris care s-ar putea să fie al lui Hobbes şi care tratează probleme din ştiinţele exacte datează din 1640 şi este dedicat opticii[1]. În scurtă vreme, Hobbes îşi va construi o reputaţie de savant, care îi va marca întreaga carieră intelectuală. Pasiunea extremă despre care ne vorbeşte scrisoarea către Cavendish este, în bună măsură, una pentru studiul ştiinţific. Este semnificativ că textul scrisorii citate continuă, imediat după menţiunea pasiunii pentru studiu, cu o dizertaţie despre optică.

Astăzi, Hobbes este studiat mai ales din perspectiva importanţei operei sale politice. Deşi aceasta s-a dovedit, în cele din urmă, a fi moştenirea cea mai

1. Unii autori menţionează adesea un text care datează probabil de la începutul anilor 1630 şi numit în ediţiile moderne *Scurt tratat asupra primelor principii*. Critica recentă atribuie însă acest manuscris lui Robert Payne, unul dintre prietenii lui Hobbes.

durabilă a intelectului său aflat mereu în mişcare, nu trebuie să uităm că Hobbes a fost, înainte de toate, un filosof. Începând din secolul al XVII-lea şi până spre sfârşitul secolului al XVIII-lea, cu aproximaţie, termenul „filosof" îl desemnează de obicei pe savant, altfel spus, pe cineva care studiază sistematic principiile ştiinţei şi ale filosofiei naturale, eventual ale matematicii, logicii şi „filosofiei civile" (economie, morală şi politică). Această accepţiune a termenului este asociată cu personaje precum Bacon, Descartes, Pascal, Harvey ori Boyle. Însă este mai puţin apreciat că Hobbes a fost unul dintre personajele principale ale ceea ce vom numi, cu un termen convenţional şi poate nu întru totul exact, „revoluţie ştiinţifică".

Sunt numeroase lucrările în care Hobbes discută chestiuni din sfera ştiinţelor exacte. Unele dintre acestea sunt de natură matematică. Hobbes s-a considerat pe sine drept un matematician de marcă, autor, printre altele, al unor soluţii (toate greşite) de cuadratură a cercului ori de dublare a cubului. Din 1648 el a fost numit, pentru o scurtă perioadă, tutor de matematică al prinţului Charles, viitorul Carol al II-lea, aflat pe atunci la Saint-Germain, în exilul său francez. Începând din anii 1650, Hobbes se angajează într-o polemică ce va dura două decenii cu John Wallis, unul dintre matematicienii de marcă ai vremii. Cearta cu Wallis şi cu Seth Ward, un alt matematician de la Oxford, a contribuit mult la diminuarea staturii intelectuale a lui Hobbes, care nu avea abilităţile matematice ale oponenţilor săi (Hobbes, de pildă, s-a opus metodelor algebrice, promovate de Wallis, pe baza convingerii sale că geometria este adevărata ştiinţă matematică).

Majoritatea lucrărilor ştiinţifice importante ale lui Hobbes tratează însă chestiuni de „filosofie naturală". Am văzut deja că Hobbes este interesat de speculaţii cu privire la optică. Unul dintre textele sale din jurul anului 1640 (numit astăzi, în mod convenţional, *Tractatus Opticus I*) este scris ca reacţie la *Dioptrica* lui Descartes, dar teoriile sale sunt destul de asemănătoare, în anumite privinţe, cu explicaţiile în termeni mecanici ale filosofului francez. Teoria lui Hobbes despre refracţie, mai ales, este cunoscută şi influentă până în secolul al XVIII-lea. Dar principalul gen de scrieri care merită acum menţionate este acela al dizertaţiilor fizice. Unele detalii ale acestora sunt destul de interesante în sine. Hobbes, spre exemplu, a fost unul dintre participanţii de marcă la dezbaterea asupra existenţei vidului, declanşată de cercetările lui Torricelli şi Pascal. Opunându-se concepţiei lui Robert Boyle şi susţinând inexistenţa vidului, ideile lui Hobbes nu coincid nici de această dată cu direcţia în care au evoluat concepţiile ştiinţifice. El a rămas însă în istoria cunoaşterii pentru elaborarea unui sistem cuprinzător, prin care fenomenele naturale sunt descrise şi studiate în termeni de mişcare fizică.

Hobbes nu este, cu siguranţă, primul care să avanseze acest gen de explicaţii, care vor domina scena cunoaşterii savante, cel puţin în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea. Deşi el arată că ar fi elaborat ideile despre importanţa mişcării

înaintea lui Descartes, încă din 1630, adevărul este că, după toate indiciile, concepţia sa matură este fundamental influenţată de filosofia carteziană. În timpul şederii sale la Paris din 1634-1636, Hobbes a fost unul din membrii importanţi ai cercului animat de părintele Marin Mersenne. Între cei care s-au mişcat în orbita acestui grup se mai numără Descartes şi Gassendi, unul dintre principalii atomişti ai epocii. La iniţiativa lui Mersenne, Hobbes scrie o serie de întâmpinări la *Discurs asupra metodei*, care pot fi găsite şi astăzi în acele ediţii moderne care publică, alături de textul lui Descartes, şi obiecţiile criticilor cărora acesta le-a răspuns în scris. Una din obiecţiile majore aduse de Hobbes este aceea după care teoria carteziană a senzaţiei este greşită, pentru că presupune apelul la un spirit imaterial (sufletul). Împotriva acestei idei, Hobbes susţine că senzaţia se formează în corp şi într-un suflet corporal. Într-un schimb de scrisori, în care Mersenne este intermediar, Hobbes şi Descartes ajung rapid să se acuze reciproc de multiple erori de judecată, până în momentul în care relaţiile dintre ei se deteriorează serios.

Traiectoria lui Hobbes în mediile intelectuale franceze şi engleze este însă, din acest moment, ascendentă. Începând din anii 1640, el compune o serie de lucrări ştiinţifice care au circulat intens, în manuscris, prin cercurile savante[1] (multe dintre acestea nu au fost găsite şi publicate decât în secolul al XIX-lea ori chiar în secolul XX). Tonul general al acestor texte este de opoziţie faţă de scolasticism şi aristotelianism. Cel mai important dintre ele este *De Corpore*, care va fi tipărit abia în 1655 în latină şi în 1656 în engleză (deşi este sigur că Hobbes lucra la manuscris încă din anii 1640, iar prietenii săi de pe Continent cunoşteau destul de bine natura şi importanţa teoriilor hobbesiene[2]).

Concepţia despre mişcare este suplimentată, în scrierile de filosofie naturală ale lui Hobbes, de una cu privire la natura demonstraţiei. Pentru că mişcarea aparţine, în esenţă, unor corpuri aflate în spaţiu (Hobbes arată, în autobiografia sa în proză, că a tratat mişcarea „în termenii fizicii", şi nu în termeni de calităţi oculte ori puteri intrinsece ale materiei), ea poate fi descrisă şi studiată sistematic cu metodele geometriei. Geometria, aşadar, este ştiinţa prin excelenţă

1. O practică obişnuită în epocă; Hobbes arată, în *şase dialoguri*, că „nu am refuzat niciodată să împrumut hârtiile mele prietenilor".
2. Hobbes este chiar obiectul unei adevărate adulaţii din partea unor cunoscuţi şi corespondenţi ai săi. Sorbière îl anunţă pe Hobbes (într-o scrisoare din 16 mai 1647) că a comandat portretul său, al „marelui Gassendi" şi al „excelentului Mersenne", pentru a le pune în camera sa de studiu. Bathurst, într-o scrisoare din 27 mai 1651, îi sugerează lui Hobbes că ar fi bine să publice cartea sa despre optică, precum şi *De Corpore*, „cu atât mai mult cu cât cele mai de seama creiere, atât aici [în Anglia], cât şi în alte ţări, sunt nerăbdătoare să primească asemenea lucrări şi să se elibereze de himericele doctrine scolastice". Hobbes însuşi s-a văzut pe sine ca un gânditor incomparabil şi excepţional, dovadă autobiografia sa în proză, unde nu ezită să se aprecieze în termenii cei mai laudativi.

pentru Hobbes, ceea ce ar explica, în parte, vehemența cu care și-a apărat validitatea și importanța „descoperirilor" sale matematice. De aici se desprinde o concluzie importantă pentru analiza operei lui Hobbes, în ansamblul său: analiza fenomenelor și deducția cauzelor naturale sunt demersuri sistematice, văzute ca o succesiune de argumente ce se desfășoară în manieră axiomatică.

Ce anume înseamnă acest lucru nu este întotdeauna foarte evident. O problemă crucială în interpretarea filosofiei hobbesiene este aceea a relației dintre scrierile științifice și cele politice. Este știința de inspirație mecanicistă fundamentul epistemologic al teoriei politice a lui Hobbes? Concluziile sale politice sunt derivate din principiile cunoașterii naturale și geometrice? Este știința politică hobbesiană un capitol al filosofiei sale naturale?

Criticii sunt destul de împărțiți cu privire la răspunsurile la aceste întrebări. O parte dintre aceștia (Watkins, Zarka) evidențiază unitatea preocupărilor epistemologice ale lui Hobbes, în vreme ce alții (Strauss, Warrender) susțin că între analiza politică și morală, pe de-o parte, și fizica mecanicistă, pe de altă parte, nu există o conexiune genetică ori logică. O poziție aparte este aceea a comentatorilor (Skinner și Sorell), care susțin că reperul de științificitate pe care Hobbes îl are în vedere și față de care reacționează în scrierile sale politice este acela al „științei civile" a Renașterii târzii, cu o componentă retorică și istorică majoră.

Pentru a lămuri această problemă, propun să notăm mai întâi că, pentru Hobbes, cunoașterea adevărată, științifică alcătuiește un sistem. În acest sistem, științele naturale (precum fizica) și științele morale (precum știința corpului politic) sunt părți distincte. Hobbes arată că filosofia sa este compusă din trei părți: aceea despre corp în general (cuprinsă în *De Corpore*), aceea despre om în general (cuprinsă în *De Homine*) și aceea despre corpul politic și despre lege și datoriile morale (cuprinsă în *De Cive*). Lucrurile sunt însă mai complicate decât ar putea să sugereze această schemă simplă. În 1642, Hobbes publică prima parte a proiectului său privind „Elementele" filosofiei. Surprinzător însă, el începe cu secțiunea a III-a, *Despre cetățean*. Titlul latin ales de Hobbes arată însă foarte clar că avea în minte de la bun început un proiect mai larg și unitar: *Elementorum philosophiae sectio tertia de cive* (Hobbes acceptă pentru edițiile târzii titlul scurt *De Cive* doar la insistența librarilor, care îl avertizează că o carte al cărei titlu menționează că este doar „partea a III-a" a unei lucrări nu se va vinde bine). *De Corpore* va apărea în 1655 (întârzierea este blamată de Hobbes pe motiv de boală, de tulburări politice ale vremii, de „lenea" ce i-ar fi proprie, dar și de dificultățile de a-și explica lui însuși în mod satisfăcător ce anume vrea să spună (vezi scrisoarea către Sorbière, din 1 iunie 1646). *De Homine* apare la Londra, în 1658, cu mențiunea că este vorba de „secțiunea a doua" a „Elementelor filosofiei", similară cu mențiunea din titlul lui *De Corpore*, unde este vorba, desigur, de „secțiunea întâi". În epistola care deschide *De Cive*, Hobbes recurge la imaginea consacrată a unui arbore al

ştiinţelor filosofice : o ramură ar fi a ştiinţei ce tratează „figurile" (geometria), o alta a ştiinţei care tratează „mişcarea" (fizica) şi o alta care tratează „dreptul natural" (morala). Toate acestea, spune el, ar forma un întreg.

Cât de interdependente sunt însă aceste „secţiuni" şi care este relaţia dintre ele ? Pe de-o parte, am putea crede că este vorba de elemente ale aceluiaşi sistem de idei. Ştiinţa despre corp (fizica şi ontologia, susţinute de matematică) ar fi astfel baza ştiinţei despre om în general (teoria despre pasiuni şi acţiuni, limbaj şi retorică), iar aceasta, la rândul ei, ar fi baza pe care se clădeşte ştiinţa legii morale şi politice. Pe de altă parte, ordinea destul de aleatorie a publicării ne-ar sugera că Hobbes admite că cele trei forme de ştiinţă sunt independente unele de altele sau că, cel puţin, pot fi expuse independent. În acest caz, ordinea celor trei secţiuni nu ar fi nimic mai mult decât un artificiu care reflectă nu o necesitate impusă de materia în discuţie, ci doar o manieră de expunere.

Această din urmă poziţie are meritele ei. În epistola către cititor din *De Cive*, Hobbes explică de ce secţiunea a treia a fost publicată înaintea celorlalte : „pentru că am văzut că, dacă este întemeiată pe propriile sale principii, suficient de cunoscute de experienţă, [atunci] nu are nevoie de celelalte secţiuni".

Întrebarea este însă dacă Hobbes crede că ştiinţa politică este independentă în natura sa de celelalte ori dacă ea poate fi doar expusă separat. Cred că epistolele din debutul lucrării, una prin care Hobbes dedică lucrarea lui William, lord de Devonshire, iar cealaltă către cititor, înclină balanţa către cea de-a doua posibilitate. Motivul pentru care Hobbes se decide să publice mai întâi secţiunea a treia a proiectului său este strict politic şi ţine de nevoia de a contribui la „păstrarea păcii", tulburată de războiul civil din Anglia. Altfel, el arată foarte clar în dedicaţia sa că geometria este ştiinţa care reglează demersul său : „dacă filosofii moralei şi-ar fi făcut la fel de bine datoria [ca şi geometrii], nu ştiu ce ar mai fi trebuit adăugat... la fericirea vieţii omeneşti". Rezumându-şi argumentele din *De Cive*, Hobbes le introduce în manieră deductivă, ca formând „o conexiune din cea mai evidentă". Rămâne însă de explicat pasajul despre „propriile principii, suficient cunoscute prin experienţă". Pentru aceasta, să urmărim analogia, din epistola către cititor, între metoda de studiu proprie artelor mecanice (ilustrată de înţelegerea mecanismelor unui ceas) şi aceea a ştiinţelor morale. Înţelegem funcţionarea ceasului prin determinarea cauzelor mişcării mecanice, iar la acestea ajungem atunci când stabilim „materia, forma [*figure*] şi mişcarea rotiţelor". În mod similar deci cu studierea mecanismelor ceasului, o cercetare în dreptul politic, arată Hobbes, trebuie să pornească de la un „principiu cunoscut prin experienţă tuturor oamenilor". Proprietăţile naturale ale elementelor sunt esenţiale în aceste două cazuri deşi, trebuie admis, ele nu sunt aceleaşi în cazul pieselor unui ceas ori în cazul unui stat.

O altă indicaţie care sprijină teza după care există o legătură strânsă, la Hobbes, între ştiinţa naturală şi cea civilă, este organizarea internă a lucrărilor

sale. Nu numai că primul text major în care el își expune știința politică se numește *Elements of Law* (analogia cu titlul *Elementelor* lui Euclid este deliberată), dar despre natura investigației sale Hobbes arată că este „matematică" (adică rațională), și nu „dogmatică". Aceasta este, adaugă el, singura abordare corectă în științele politice și care este sprijinită pe „logică", nu pe „retorică".

Oricum ar sta lucrurile, impresia contemporanilor săi este că proiectul lui Hobbes presupune, în esența sa, o fundamentare științifică riguroasă a artei politice. Sorbière îi scrie lui Hobbes, la 31 martie 1660: „Sunteți într-adevăr părintele științei politice și cel mai de seamă expert [în acest domeniu], persoana care, precum Galileo în fizică, a curmat vorbăria goală asupra acestui subiect". Leibniz arată și el, într-o scrisoare către Hobbes, datată cu aproximație în 1674: „Văd limpede că demonstrațiile dumneavoastră, precum acelea ale geometriei, sunt universale și abstracte în raport cu materia pe care o tratează".

În centrul proiectului hobbesian stă, așadar, fundamentarea filosofiei morale și politice ca o specie de știință. Hobbes s-a privit pe sine ca acela care a adus, primul, știința politică la acest stadiu. În epistola care deschide *De Corpore*, el arată că știința politică însăși nu este mai veche decât cartea sa, *De Cive*. Rațiunile acestui optimism sunt destul de clare, dacă ne amintim că Hobbes a văzut o paralelă între sistemul său politic și noua știință promovată de savanți precum Galileo. Trebuie observat, în același timp, că Hobbes tinde să discrediteze sistematic tradiția filosofiei politice. Scrierile sale sunt pline de atacuri împotriva a ceea ce el considera o pseudo-știință politică, izvorâtă din eroare și ambiție. Țintele vehemenței sale sunt multiple, de la Antichitatea greco-romană (Aristotel și Cicero, în special) până la scolastici ori la unii dintre contemporanii săi. Lucrul acesta face uneori dificilă aprecierea continuităților care există între opera lui Hobbes și aceea a predecesorilor săi, de pildă în ceea ce privește teoria regimurilor politice, a suveranității ori a religiei civile.

Scopul general pe care Hobbes îl urmărește în scrierile sale politice este clarificarea datoriilor și a drepturilor supușilor și suveranilor. Teoria sa despre starea de natură și despre formarea corpului politic este destinată clarificării acestor drepturi și obligații, a căror necesitate este, astfel, întemeiată obiectiv și rațional. Prin urmare, întreprinderea lui Hobbes poate fi considerată, într-o măsură semnificativă, ca una de re-scriere a dreptului natural și politic în termeni științifici[1].

---

1. Această tendință poate fi decelată chiar în scrierile târzii, mai apropiate de preocupările unui umanist clasic. În *Dialog între un filosof și un student cu privire la dreptul comun al Angliei*, scris în 1666 și publicat postum în 1681, Hobbes critică concepția juriștilor (în special a lui Coke), conform căreia dreptul englez este expresia unei raționalități implicite. Pentru Hobbes, el este, dimpotrivă, o acumulare anarhică de norme și de precedente, care trebuie substituită de o legislație clară și rațională, expresie a autorității suverane.

Primul pas, în ordine logică, pe care Hobbes îl face în această direcţie, este să dezvolte o teorie cu privire la natura umană. Fiecare din principalele scrieri ale lui Hobbes, ce tratează ştiinţa politică şi a dreptului, se deschide cu o analiză a pasiunilor şi a acţiunilor oamenilor în general. *Elements of Law* a circulat în manuscris, începând cu 1640, ca o lucrare integrală, însă ea este, de fapt, compusă din două secţiuni. Cea dintâi, *Despre natura umană*, conţine ceea ce am putea numi „antropologia" lui Hobbes: teoriile despre facultăţile naturale (simţ, reprezentare, imaginaţie), despre limbaj, despre bine şi rău şi despre pasiuni. A doua parte, *De Corpore Politico*, tratează ordinea politică în general. O organizare destul de asemănătoare a materialului se regăseşte şi în *Leviathan*, în 1651, unde prima dintre cele patru secţiuni ale lucrării se numeşte *Despre om*[1].

Prima etapă a deducţiei hobbesiene pare să fie aceea a analizei simţurilor. Prin simţuri, omul este afectat de mişcarea obiectelor din jur, de acţiunile altora şi de semnele pe care aceştia le emit (limbaj şi gesturi). Pe baza datelor simţurilor, omul îşi formează imagini şi sentimente. Cruciale sunt reprezentările cu privire la bine şi la rău. Hobbes nu descrie însă acest proces ca fiind acela al constituirii unei ştiinţe morale. Dacă ar fi aşa, oamenii ar cunoaşte datoriile şi drepturile lor civile pe baza constituţiei lor, ceea ce nu se întâmplă. Dimpotrivă, în antropologia sa, Hobbes prezintă un proces care este mai curând acela al constituirii unui lanţ lung de erori şi de false reprezentări. Acest lucru este valabil atât pentru subiectul ştiinţei civile, cât şi pentru filosofii moralei, care şi-au desfăşurat argumentele pe baza unei metode greşite şi pornind de la false principii (vezi, între altele, epistola ce deschide *De Cive*). În acord cu scepticismul secolelor al XVI-lea şi al XVII-lea, şi pentru Hobbes omul este fundamental înclinat spre eroare în cunoaştere. El este, astfel, susceptibil de a se amăgi pe sine şi de a se lăsa amăgit de aceia care îl seduc cu argumente sofistice (aici se înscrie şi critica influenţei universităţilor şi a predicatorilor religioşi conţinută în *Behemoth*, istoria războiului civil englez, pe care Hobbes a scris-o probabil în 1668 şi care a fost publicată postum).

Pentru că omul îşi conduce acţiunile în acord cu fantasmele sale despre bine şi despre rău, rezultă că acesta este o fiinţă pasională. Dizertaţia despre pasiuni este, aşadar, o componentă fundamentală a teoriei hobbesiene a societăţii şi a actorilor politici (din acest punct începe analiza din *De Cive*). Pentru Hobbes, ca şi pentru mulţi dintre autorii secolului al XVII-lea, pasiunile au un potenţial dublu. Pe de-o parte, ele sunt sursă de dezordine civilă, însă pe de altă parte,

1. *De Cive* face excepţie, întrucâtva, de la această regulă. Lucrarea conţine două părţi, prima intitulată *Despre libertate*, iar a doua, *Despre putere* (sau autoritate). În prima parte, dizertaţia despre pasiuni este destul de redusă, probabil pentru că Hobbes spera să termine mai curând secţiunea a doua a proiectului său şi să o publice separat.

ele sunt resorturile care, acţionate, îi aduc înapoi pe oameni la ordinea socială. Uneori, una şi aceeaşi pasiune poate juca un rol dublu, cum este cazul cu dorinţa pentru securitate (a persoanei şi a posesiunilor). Hobbes are tendinţa să privilegieze, în analiza sa, o anumită pasiune, anume frica (frica de moarte violentă, în special), însă acest lucru nu înseamnă că teoria sa despre motivaţiile acţiunilor omeneşti este exclusiv bazată pe studierea efectelor fricii. Mai curând, ceea ce contează este agitaţia continuă a pasiunilor în general, căreia îi corespunde o anume formulă a dorinţei omeneşti, descrisă în *Leviathan* ca o mişcare continuă de la un obiect al dorinţei la altul, fără un scop final şi suprem (precum este cazul cu fericirea în teoriile aristoteliene).

Este important să notăm că teoriile despre starea de natură şi despre dreptul natural sunt, în bună măsură, discutate în aceste secţiuni asupra naturii umane. Acest lucru este valabil atât pentru *Elements of Law*, cât şi pentru *De Cive* şi *Leviathan*. Ştiinţa despre om nu este continuată imediat în ştiinţa despre corpul politic, ci în ştiinţa despre starea şi dreptul natural.

Starea de natură este, pentru Hobbes, starea în care fiecare om ascultă de propriile sale pasiuni şi unde nu există o autoritate civilă comună, care să impună supunerea. Este adevărat că discuţia despre starea de natură este mai complexă la Hobbes. Astfel, el pune adesea semnul egalităţii între starea de natură şi starea de război, arată că statele sunt între ele într-un fel de stare de natură şi discută războiul tuturor împotriva tuturor, ce caracterizează această stare, nu numai ca pe o relaţie naturală şi originară, ci şi ca un rezultat al unor procese politice. Însă starea de natură este, de obicei, un construct derivat atât de raţiune, cât şi pe baza experienţei, şi care permite vizualizarea sistemului obligaţiilor naturale.

Acest sistem al obligaţiilor naturale este derivat de Hobbes pe baza analizei ştiinţifice a naturii umane şi a stării de natură şi de aceea putem vorbi de proiectul său ca fiind, în parte, o tentativă de a formula o ştiinţă a dreptului natural. Atât în *Elements of Law*, cât şi în *De Cive* ori în *Leviathan*, Hobbes insistă asupra caracterului necesar şi raţional al inferenţelor sale cu privire la conţinutul dreptului natural. Câte şi care anume sunt aceste legi naturale nu ne interesează acum în detaliu. Ceea ce este important este să vedem că, pentru Hobbes, principal este dreptul egal al tuturor la orice este de natură să le asigure viaţa şi siguranţa. Înţelegerea acestui principiu asigură nu numai aflarea cauzelor războiului generalizat din starea naturală, ci şi necesitatea şi legitimitatea unui pact general, pe care fiecare îl încheie cu fiecare şi prin care puterea politică este transferată unui suveran. Hobbes însuşi rezumă astfel concluziile cercetării asupra dreptului natural în epistola către cititor din *De Cive*, unde subliniază că legile naturii sunt „dictate ale raţiunii" şi că ele sunt studiate în „acea parte a cărţii pe care am numit-o *Despre libertate*". Continuarea textului este şi ea importantă pentru a stabili în ce măsură teoria despre corpul politic depinde de aceea despre dreptul natural: „temeliile astfel aşezate

[*the grounds thus laid*] vor arăta mai departe ce sunt guvernarea civilă şi puterea supremă şi de câte feluri poate aceasta [dintâi] să fie", toate acestea şi altele asemenea aflându-se în secţiunea cu titlul *Despre putere* (autoritate).

*

În autobiografia sa în proză, Hobbes arată că îşi recunoaşte, înainte de orice, valoarea scrierilor sale asupra dreptului natural. În acest context, el citează titlul a două lucrări: *De Cive* şi *Leviathan*. Mai ales aceasta din urmă însă a declanşat un val de ostilitate la adresa lui Hobbes, imediat după apariţie. Motivul este bine documentat: opiniile lui Hobbes asupra religiei mai cu seamă au făcut ca în 1651 el să fie considerat, în anturajul prinţului Charles, drept „tatăl tuturor ateiştilor" şi să fie nevoit să se exileze din nou, de data aceasta în Anglia lui Cromwell[1]. Atacurile însă abia încep. În 1653, Alexander Ross publică o lucrare (*Leviathan Draw Out with a Hook*) care aduce toate acuzaţiile imaginabile lui Hobbes, mai ales în materie de erezie. Într-o scrisoare din 1657 a lordului Saye, Hobbes este citat alături de piraţi, atei şi hoţi. După Restauraţia din 1660, corul indignării creşte. În 1663, episcopul William Lucy arată că nimeni nu a scris atât de distructiv împotriva religiei creştine precum Hobbes. Din acel moment, Hobbes este asociat în mod curent cu libertinismul, materialismul şi ateismul. *De Cive* era deja, din 1654, pe lista cărţilor interzise catolicilor, iar în 1674 *Leviathanul* este interzis în Olanda. Doctrinele lui Hobbes au fost citate în Parlament, alături de păcatele contemporanilor, ca o cauză probabilă a marelui incendiu al Londrei din 1666. În 1683, *Leviathan* şi *De Cive* au fost arse la Oxford, în ceea ce a fost ultima ardere de cărţi din istoria universităţii. Hobbes era mort din 1679, însă au existat perioade în care numai prietenia sa cu fostul său elev în ale matematicii, ajuns regele Carol al II-lea, i-a asigurat protecţia împotriva persecuţiilor. De ce păcate religioase s-a făcut vinovat Hobbes, nu ne interesează acum să lămurim în detaliu. Ceea ce doresc să arăt cititorului este în ce măsură ştiinţa hobbesiană a dreptului natural trebuie înţeleasă în relaţie cu opiniile religioase şi cu siguranţă eretice ale lui Hobbes.

Aceasta este o temă asupra căreia comentatorii nu s-au oprit întotdeauna. Ediţia Plamenatz a *Leviathanului* elimină o bună parte din părţile 3 şi 4 din lucrare, dedicate discutării unor chestiuni de teologie, sub pretextul că aceste părţi nu sunt importante pentru înţelegerea teoriei politice a lui Hobbes. Ediţia din *De Cive* editată de Lamprecht omite şi ea unele capitole cu conţinut religios. O parte din dificultatea criticilor de a lua în seamă opiniile lui Hobbes asupra religiei trebuie să îi fie atribuită chiar acestuia. Nu este limpede în ce

1. Lucrarea fundamentală asupra reacţiei la teoriile lui Hobbes, mai cu seamă faţă de cele cuprinse în *Leviathan*, în Anglia secolului al XVII-lea, este aceea a lui Samuel I. Mintz, *The Hunting of Leviathan*.

măsură Hobbes era un credincios şi care anume erau convingerile sale intime. Trăind într-o epocă în care persecuţia religioasă era destul de frecventă şi trebuind să se apere adesea de acuzaţii foarte grave de erezie, Hobbes este capabil să se reclame drept un anglican ortodox în timp ce propune doctrine care stârnesc revolta clerului, atât cel englez, cât şi cel catolic. Nu există un acord deplin, nici măcar în privinţa faptului dacă Hobbes avea credinţe religioase, oricare ar fi fost acestea (Hood, spre exemplu, crede că Hobbes profesa un creştinism tipic, în vreme ce Bertman susţine că ateismul englez începe cu Hobbes).

Nu este nevoie să decidem acum asupra acestor dileme. Ceea ce trebuie să notăm este că Hobbes nu aşteaptă, pentru a introduce discuţia despre Dumnezeu, până în secţiunile teologice ale lucrărilor sale de ştiinţe politice. În *Leviathan*, de pildă, dizertaţia despre Dumnezeu şi despre dreptul natural apare în capitolul 31, din partea a doua a lucrării, intitulată *Despre comunitatea civilă* [*common-wealth*]. Acest lucru este valabil şi pentru *Elements of Law*, de unde aflăm (XVII, 12 şi XVIII, 1) că Dumnezeu este autorul dreptului natural, pe care oamenii îl descoperă prin mijlocirea raţiunii.

Acest lucru dovedeşte că doctrina lui Hobbes despre jurisprudenţă conţine o parte importantă şi care tratează despre autorul naturii şi al dreptului natural. Acest lucru pune în perspectivă chiar statutul ştiinţei în general, la Hobbes. În *şase lecţii*, Hobbes arată chiar că omnipotenţa lui Dumnezeu face ca concluziile ştiinţelor şi ale filosofiei naturale să fie relative, pentru că nu există un efect în natură pe care Dumnezeu să nu îl poată produce nu pe baza relaţiei cauzale, ci strict pe baza voinţei şi a puterii sale absolute.

Atributele fiinţei divine sunt aşadar o parte importantă a teoriei lui Hobbes cu privire la dreptul politic şi natural. Principalul atribut pe care acesta îl scoate în evidenţă este omnipotenţa. Legile naturii, ne spune Hobbes în acelaşi capitol 31 din *Leviathan*, nu trebuie ascultate pentru că derivă din condiţia de creator a divinităţii, ci din puterea sa infinită. Ştiinţa dreptului natural este, aşadar, completată de o teologie a omnipotenţei divine, în particular, şi a atributelor divine, în general.

Asupra acestui subiect, se pare că Hobbes întreţine opinii dintre cele mai eretice. În polemica sa cu episcopul Bramhall, Hobbes ajunge chiar, în unele pasaje, să traducă discursul depre divinitate în limbajul fizicii naturale, arătând, de pildă, că Dumnezeu este un fel de corp subtil. În a doua jumătate a secolului al XVII-lea şi în secolul al XVIII-lea, Hobbes va fi aşezat frecvent, alături de Spinoza, între aceia care ar fi interpretat divinitatea în coincidenţa sa materială cu lumea creată. Această impresie se formează destul de devreme, chiar în cercul unora dintre cunoscuţii lui Hobbes. Un anume François Peleau, despre care nu ştim prea multe afară de faptul că este din Bordeaux, îi scrie lui Hobbes la 11 martie 1657, cerându-i părerea despre o demonstraţie de-a sa, care ar submina dogma catolică a euharistiei. Francezul arată că este „nervos" atunci

când consideră să îi înainteze lui Hobbes teoriile tale, pentru că e vorba de un subiect sensibil, „adică non-existenţa unui Dumnezeu distinct şi diferit de lume". Probabil Hobbes a fost la fel de nervos ca şi Peleau, pentru că aceasta pare să fie ultima piesă a corespondenţei dintre cei doi, însă este semnificativ că Hobbes este considerat un corespondent de încredere pentru discuţia unor teze foarte radicale.

Hobbes nu discută însă în mare detaliu atributele fiinţei divine. În parte, aceasta se întâmplă pentru că el consideră că, în afară de atributele existenţei şi omnipotenţei, oamenii nu pot cunoaşte multe despre Dumnezeu. De fapt, fiinţa divină, acţiunile şi intenţiile sale sunt declarate a fi incognoscibile. În acest moment, trebuie să ne întoarcem la ştiinţa hobbesiană asupra naturii umane. Sistemele de semne folosite de oameni pentru comunicare, în special cuvintele, au o semnificaţie stabilită prin convenţie (vezi acelaşi capitol 31 din *Leviathan*). Or, ceea ce oamenii pot cunoaşte despre atributele creatorului dreptului natural şi suveranului naturii şi al oamenilor în general – cunoaştere necesară lămuririi obligaţiilor din starea de natură şi din aceea de asociere politică – este exprimat în cuvinte. De aici, Hobbes trage concluzia că semnificaţia acestor cuvinte trebuie lămurită şi stabilită de către suveranul politic. Interpretarea religioasă este inseparabilă, la Hobbes, de enunţarea datoriilor morale şi civile. Suveranul hobbesian este singurul autorizat să enunţe atât legea politică, cât şi dogma religioasă. În acest sens, puterea sa este absolută.

Rămâne să vedem acum care este ştiinţa şi care este personajul care are în sarcină raţionalizarea ideilor despre drept, morală, putere politică şi religie. Textele lui Hobbes nu lasă nici o îndoială: el este filosoful a cărui nouă ştiinţă politică este destinată să instaureze pacea civilă sub un suveran just şi puternic. Împotriva tradiţiei gândirii politice care l-a precedat, el susţine (în capitolul 31 din *Leviathan*), că doctrina sa este diferită faţă de practica „celei mai mari părţi din lume, mai ales faţă de aceea a acestei părţi occidentale, care a primit învăţăturile sale de la Roma şi Atena". Este necesară, prin urmare, o nouă „filosofie morală", foarte profundă, care să fie profesată de „cei care administrează puterea suverană". Pentru ca suveranii să fie filosofi, ei vor trebui să îşi însuşească învăţăturile. Scopul acestei reformulări a exigenţelor religiei este acela de a elimina potenţialul de rebeliune asociat viziunilor religioase (de pildă, cele relative la inspiraţia ori justiţia divină) şi de a instaura, pe această cale, pacea civilă.

Proiectul lui Hobbes este, aşadar, în acelaşi timp, o instaurare a ştiinţei şi o interpretare a doctrinei religioase. Astfel, el are o dimensiune publică şi una privată, dacă este să îl judecăm în termenii unei distincţii moderne. Despre implicaţiile doctrinei sale cu privire la autoritatea publică s-a scris foarte mult. Hobbes, savantul eretic, arată însă că „erezie" nu înseamnă altceva, la origine, decât „opinie privată". Iar el a fost, cu siguranţă, un om care a reflectat cu pasiune asupra ideilor sale private. Ştiinţa şi religia lui Hobbes, în dimensiunea

lor particulară, sunt destinate, dincolo de utilitatea lor publică, pacificării spiritului, prin eliminarea iluziilor şi fantasmelor despre om şi despre soarta sa, în lumea aceasta şi în lumea de apoi. În ultimul rând al autobiografiei sale în versuri, Hobbes arată că apropierea morţii nu îl înfricoşează. Savantul pentru care frica de moarte este un resort fundamental al acţiunilor omeneşti şi ereticul pentru care imaginaţia religioasă este produsă de „teama de puterile invizibile" şi-a găsit, prin mijlocirea ştiinţei sale, pacea interioară.

SAMUEL I. MINTZ

II.2. LEVIATHANUL CA METAFORĂ[1]

De ce a numit Hobbes capodopera sa *Leviathan*? Este clar că a căutat o imagine a forţei şi a puterii, care să reprezinte metaforic comunitatea civilă şi pe suveran. Totuşi, titlul pare ciudat. De ce nu şi-a numit cartea doar prin subtitlu, „Materia, forma şi puterea unei comunităţi civile"? Acest subtitlu, exact şi denotativ, ca o descriere într-un catalog de bibliotecă, ar fi fost un titlu la îndemâna aproape tuturor celorlalţi filosofi politici ai secolelor al XVI-lea şi al XVII-lea, dacă ne gândim la *Six Books of the Republic* a lui Bodin sau la *Two Treatises on Government* ale lui Locke. Fără îndoială, au fost şi excepţii: *Common-Wealth of Oceana* a lui Harrington este una din ele; dar cartea lui Harrington face parte din genul scrierilor utopice. Hobbes şi-a botezat cartea cu numele unui mit, bogat în trimiteri tradiţionale. Într-un anumit sens, pe care sper să-l clarific, este un nume „poetic"; şi mai ales, ceea ce e dincolo de orice dubiu, un nume memorabil.

Leviathanul era marele monstru marin din *Cartea lui Iov*, pe care numai Dumnezeu îl putea supune şi a cărui putere era comparată cu slăbiciunea lui Iov. În *Isaia* 27:1, Leviathanul apare ca „şarpele cu limba ascuţită", „acel şarpe încolăcit... şi dragon al mării" care e ucis de atotputernica sabie a lui Dumnezeu. Hobbes alege însă Leviathanul din *Cartea lui Iov* ca simbol al unei puteri benigne sau neutre faţă de imaginea răului din Isaia.

Cei doi Leviathani biblici, de la Iov la Isaia, au devenit, pe măsură ce trecea timpul, din ce în ce mai mult obiecte ale tradiţiei interpretărilor mitice şi speculaţiilor etimologice. În 1938, Carl Schmitt a făcut un bilanţ al acestei tradiţii de interpretare[2], marcând cele două direcţii ale exegezei, iudaică şi creştină; ceea ce spune despre tradiţia iudaică dovedeşte unele deficienţe exegetice, dar faptul poate fi scuzat, căci Schmitt s-a bazat pe vechile izvoare şi nu a beneficiat de ultimele cercetări, mai ales de cele ale lui Gershom Sholem asupra Cabalei. Ceea ce nu poate fi trecut cu vederea, şi este chiar de

1. Traducerea a fost realizată după „Leviathan as Metaphor" de Samuel I. Mintz, apărut în *Hobbes Studies*, vol. II, 1989, pp. 3-9. Textul a fost preluat cu acordul *International Hobbes Association*.
2. Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* (Hamburg, 1938).

neiertat, este că tradiţia iudaică şi savanţii evrei sunt interpretaţi trunchiat, datorită unor prejudecăţi antisemite. Cititorul trebuie astfel prevenit, dar o dată ce am făcut-o vom aprecia la Schmitt puternica intuiţie a fanteziei, a folclorului şi a interpretărilor teologice, atât iudaice, cât şi creştine, asociate cu numele imensului animal marin. Pentru a reliefa tradiţia iudaică, Schmitt se bazează în principal pe Cabală; aici pericolul constă într-o lectură prea literală, căci cele mai directe şi inocente propoziţii poartă cu ele înţelesuri contrare. Mai mult, Schmitt neglijează interpretările rabinice ale Leviathanului în iudaismul normativ. Interpretarea cu cea mai mare autoritate aparţine lui Maimonide, care consideră că Leviathanul simbolizează puterea spirituală a intelectului, şi spune (*Comentariile la Sanhedrin*, I) că ospăţul la care s-ar hrăni participanţii cu carnea Leviathanului (şi care, potrivit credinţelor populare, va avea loc o dată cu venirea lui Mesia) va fi o sărbătoare a intelectului. Ei bine, Leviathanul ca plăcere intelectuală este îndepărtat de Leviathanul lui Hobbes ca o comunitate civilă, dar mai apropiat în spirit de Hobbes decât înţelesul creştin, pe care Schmitt îl ilustrează cu exemple interesante din literatura patristică, din poezia populară şi din iconografie[1]. Interpretările creştine provin din viziunea lui Isaia asupra Leviathanului ca figură a diavolului şi au în comun motivul lui Dumnezeu ca pescar capturând marele peşte Leviathan (care e Satan). Dumnezeu îl foloseşte pe Hristos pe cruce ca momeală, iar crucea ca undiţă. „O crux benedicta/din cel mai bun lemn", obişnuiau pelerinii germani să cânte în timpul cruciadelor, „cu tine a fost pescuit/lacomul Leviathan."[2]

Leviathanul diabolic a supravieţuit Reformei (e prezent în *Tischreden* a lui Luther, de exemplu, şi în *Daemonomania* lui Bodin), dar treptat forţa demonică a fost înlocuită cu imaginea generică a puterii, aceasta fiind forma în care a ajuns la Hobbes.

Mult din ce s-a spus aici despre Leviathan poate fi spus şi despre Behemoth. „Behemoth" este forma de plural în idiş a cuvântului „fiară". Behemoth era un animal foarte puternic de uscat menţionat în *Cartea lui Iov* şi, în decursul timpului, a devenit asociat cu puterea lui Satan. Schmitt, pe urmele unei sugestii a lui Tönnies, clarifică distincţia lui Hobbes între cele două creaturi: puterea Leviathanului reprezintă ordinea şi siguranţa dintr-un stat, în timp ce puterea lui Behemoth reprezintă anarhia şi revoluţia; de aici, *Behemoth* ca titlu ales de Hobbes pentru istoria războiului civil englez[3]. Ani mai târziu, Hobbes va regreta acest titlu, numindu-l „nechibzuit"[4]. Explicaţia dată de Tönnies

1. *Ibid.*, capitolul 1, *passim.*
2. *Ibid.*, p. 16.
3. *Ibid.*, pp. 34-36.
4. Într-o scrisoare către Aubrey, 19 august 1679, citată de Ferdinand Tönnies în prefaţa ediţiei sale *Behemoth* (Londra, 1889), p. viii. Am folosit ediţia retipărită a lui Tönnies, *Behemoth* (Londra, 1969), editată şi însoţită de o excelentă introducere de M.M. Goldsmith.

acestei observaţii este că, subtitlul „despre Parlamentul cel Lung" fiind omis din primele ediţii, înţelesul titlului („Behemoth" egal „anarhie") „nu e sugerat cititorului", iar astfel contrastul dintre acest titlu şi *Leviathan* nu este bine evidenţiat[1].

În secolul al XVII-lea, termenul „Leviathan" a ajuns să însemne o persoană care dispune de o avere sau putere uriaşă şi, prin ceea ce Schmitt numeşte un proces de extensie naturală, s-a generalizat cu înţelesul de „putere lumească", „putere a suveranului" şi „putere a cârmuirii". În parte, aceste mutaţii şi extensii ale sensului au fost influenţate de lexicografii Renaşterii. Nici unul dintre ei nu ştia că, foarte probabil, cuvântul „Leviathan" este de origine ugaritică[2]; în loc de asta ei derivă cuvântul din ebraicul *lavah*, a îmbina, a pune laolaltă, şi *Thannin*, şarpe, dragon. John M. Steadman a strâns unele din aceste etimologii. În *Adnotările* la Biblie ale Adunării Westminster (1641 şi 1652) se spune că „prin mărimea sa, el [Leviathanul] pare să nu fie o singură creatură", ci punerea împreună a mai multora într-una singură. John Piscator (cât de potrivit e acest nume!) spunea „Leviathan, a lavah, adjecit, addidit; a multitudine, cohaesione squamarum". *Lexicon Pentaglotton* (Londra, 1637) a lui Schindler spunea la rândul ei multe lucruri de acelaşi fel şi apoi, mai aproape deja de Hobbes, adăuga că Leviathan *„per metaphorem"* înseamnă şi „rege" sau „principe"[3].

Asemănarea între definiţiile Leviathanului şi suveranul lui Hobbes au mai fost subliniate de prof. Julien Freund. Atât Leviathanul, cât şi suveranul sunt entităţi compacte alcătuite din indivizii luaţi separat; sunt omnipotente, nu pot fi distruse sau divizate şi inspiră teamă; nu fac înţelegeri cu oamenii şi deţin puterea[4].

Toate aceste atribute ale monstrului marin Leviathan sunt descrise în versetul treizeci şi patru al Capitolului 41 din *Cartea lui Iov*; dar opinia lui W.H. Greenleaf (în studiul intitulat cu modestie „O însemnare despre Hobbes şi *Cartea lui Iov*") este că întreaga carte ar fi fost o sursă de inspiraţie pentru Hobbes. „Hobbes", spune Greenleaf, „interpretează suferinţa lui Iov ca pe condiţia naturală a umanităţii." E vorba de o imagine a stării de natură. Pentru Iov, ieşirea din această condiţie constă în supunerea faţă de absoluta putere a lui

1. *Ibid.*, p. xi.
2. Evan Shoshan, *Hamilton Hachodosh* (Jerusalem, 1977): articolul „Levythan".
3. Am citat din John M. Steadman, „Leviathan and Renaissance Etymology", *Journal of the History of Ideas* 28 (1967), 575-576. Dr. Steadman conchide că „folosind termenul Leviathan pentru stat şi conducător pentru «Mulţimea ...unită într-o singură Persoană»", Hobbes urma o tradiţie exegetică minoră „care era bine instaurată... la jumătatea secolului al XVII-lea".
4. Julien Freund, „Le Dieu Mortel", in *Hobbes Forschungen*, ed. R. Koselleck şi R. Schnur (Berlin, 1969), p. 39. (Acest splendid eseu al lui Freund abundă în intuiţii valide.)

Dumnezeu ; pentru oameni, în constituirea comunității civile și supunerea față de suveran. Astfel Greenleaf a extins metafora Leviathanului către o altă temă – pentru cei mai mulți cititori moderni este tema centrală a *Cărții lui Iov* –, și anume sensul suferinței lui Iov[1]. Dacă Hobbes a înțeles sau nu această temă ca o metaforă a stării de natură nu e clar. Nu a spus niciodată explicit că a făcut-o ; dar a spus că a învestit mitul biblic al Leviathanului cu semnificații politice ; că unele din aceste semnificații i-au fost sugerate de tradiția exegetică ; că a extins imaginea Leviathanului cu o serie de metafore înrudite – toate acestea sunt neîndoielnice.

Noi putem doar să presupunem ce exegeți și comentatori a cunoscut Hobbes. Îi erau la îndemână în bibliotecile din Hardwick Hall și Chatsworth cărți de comentarii – Luther, Calvin, Beza, Bodin și alții – în care erau tratați Iov și Leviathanul. Iar Hobbes era responsabil cu ordonarea și catalogarea acestor cărți. Dar atât timp cât simpla prezență a unei cărți în bibliotecă nu e o garanție a lecturii ei, putem doar să presupunem că tradiția Leviathanului a ajuns la Hobbes pe cele mai diverse căi, el fiind cel care a transformat-o într-o mare metaforă a comunității civile.

O dată stabilit locul imaginii Leviathanului hobbesian în tradiție, se naște întrebarea dacă nu ar fi fost mai bine ca autorul să renunțe cu totul la această imagine și să vorbească separat și în mod direct despre înțelesul ei ? Pentru că nu spune chiar el în Leviathan că metaforele și tropii „nu pot întemeia niciodată cu adevărat vreun raționament" ? Sau că „în evaluarea și căutarea adevărului un asemenea mod de a vorbi nu e de admis", sau că ele sunt *„ignes fatui"* ?[2] Cu toate acestea, și în aparentă contradicție cu această atitudine de ostilitate față de metaforă, Hobbes situează imaginea Leviathanului la începutul cărții, în „Introducere", și face ca înțelesul întregii cărți să plece de la respectiva metaforă. Mai întâi ni se spune că „prin artificiu este creat marele LEVIATHAN numit Comunitate Civilă sau Stat, în latină CIVITAS...", după care construiește analogia (un loc comun în Renaștere) între stat și organismul uman. Monstrul marin reprezintă la modul figurat o comunitate civilă, iar comunitatea civilă este transfigurată într-un om artificial. Apoi din nou, în capitolul XVII, comunitatea civilă este „marele Leviathan sau, pentru a vorbi cu mai multă venerație..., Dumnezeul muritor".

Aceste metafore se află în miezul înțelesului *Leviathanului* lui Hobbes, sunt centrale în doctrina sa despre stat. Astfel că răspunsul la întrebare devine imperios : este rețeaua de metafore care înconjoară imaginea Leviathanului – puternicul monstru, corpul-politic, omul artificial, dumnezeul muritor – în

1. W.H. Greenleaf, „A Note on Hobbes and the Book of Job", *Anales de la Catedra Francisco Suarez*, 14 (1974), pp. 28-31.
2. *English Works* (*E.W.*) ed. Molesworth, III, 29 ; 34 ; 37.

conflict cu convingerea lui Hobbes că limbajul metaforic nu denotă nimic în lumea reală şi că metaforei îi lipseşte valoarea de adevăr în procesul deductiv de gândire?

Voi răspunde negativ la această întrebare. În primul rând, Hobbes nu condamnă niciodată metafora cu totul. Dacă metaforele nu produc adevăruri analitice şi dacă nu sunt enunţuri despre stările de fapt, ele sunt surse de plăcere estetică. Hobbes spune asta în The *Whole Art of Rhetoric* şi în *The Answer to the Preface to Gondibert*. „Metaforele plac", pentru că, atunci când, folosind definiţia lui Aristotel, „dau unui nume diferite semnificaţii", ele dau naştere „la un fel de cunoaştere", „ca atunci când în loc de *bătrân* spunem *veşted* ; se înţelege că s-a dezvoltat, a ajuns la maturitate şi s-a ofilit precum iarba, acestea fiind înţelese datorită însuşirilor comune lui *veşted* şi *bătrân*"[1]. Aşadar, metafora place ; şi este sursa „unui fel de cunoaştere", nu o cunoaştere nouă, ci o iluminare subită a cunoaşterii deja produse prin procesul de raţionare. Adevărul rezidă, consideră Hobbes, în procesul de gândire analitică, iar metaforele joacă un rol ajutător. Ele nu dau naştere sau descoperă adevărul, dar ajută la înţelegerea lui. Iar când fac asta cu graţie, fără obstinaţie, suntem încântaţi. (Hobbes spune că, de asemenea, sunt de ajutor în arta persuasiunii, dar aici ele nu mai sunt atât de aproape de a revela adevărul ca în procesul gândirii, putând deveni, dacă sunt pervertite către scopuri greşite, instrumente ale înşelăciunii şi dezbinării.)

Au cumva metaforele rolul de a comunica adevărul despre lumea naturală? Sunt ele enunţuri despre stările de fapt? *Este* marele peşte totuna cu entitatea politică? Este adevărată propoziţia copulativă „Comunitatea civilă este un om artificial"? Chiar are statul sistem nervos, articulaţii, ligamente, un suflet viu? Se poate presupune că a asuma adevărul unor enunţuri metaforice de acest tip este, *prima facie*, o absurditate. Dar au existat contemporani ai lui Hobbes, chiar învăţaţi, care credeau în adevărul acestor metafore. Sir Thomas Browne, meditând în 1630 asupra corespondenţei dintre corpul uman (microcosmosul sau lumea cea mică) şi marea lume naturală, spunea „Mă gândeam la asta numai ca la o reuşită figură de stil, până când mi-am dat seama că e chiar un adevăr aici"[2].

O asemenea concepţie asupra adevărului îi era străină lui Hobbes. Metaforele nu sunt enunţuri asupra stărilor de fapt. Ele nu posedă statutul ontologic al unui adevăr independent, extern. Pentru Hobbes, toate enunţurile despre lumea exterioară, fie ele metaforice sau nu, ţin de opinie, şi nu de adevăr. Unele opinii sunt mai uşor de acceptat decât altele, unele sunt de nezdruncinat,

1. *The Whole Art of Rhetoric* in *E.W.* VI, 496. Definiţia aristotelică a metaforei este la p. 497.
2. Sir Thomas Browne, *Religio Medici* (1643), in *The Major Works*, ed. C.A. Patrides (Harmondsworth, 1977), p. 103.

dar nici una nu e posibil să fie dovedită fără exercitarea raţiunii. În concepţia lui Hobbes, consideră Dorothea Krook, „lumea inteligibilă nu e dată, ci e produsul minţii noastre; ea reflectă nu vreo presupusă ordine a naturii, ci numai ordinea conceptuală creată de mintea umană"[1]. Hobbes spune că, de obicei (probabil întotdeauna), metaforele se întemeiază pe fapte crezute, dar că astfel ele nu ajung să fie adevărate; de exemplu (un exemplu cam urât mirositor), locul din valea Hinnonei, lângă Ierusalim, unde se făceau sacrificii idolilor, a devenit în decursul timpului locul unde se ardeau fără încetare gunoaie; Hinnona a evoluat lingvistic în Gheena, iar de aici metafora Gheenei ca focul veşnic, Iadul[2]. Astfel, Hinnona este un fapt, la fel cu arderea gunoiului; schimbarea numelui locului tot un fapt; Gheena este Iadul, ficţiune; iadul ca un chin etern, metaforă.

Concluzia este că metafora are o relaţie cu faptul real dar nu-l denotă. Metafora îşi păstrează caracterul ficţional în procesul de gândire, deşi ne ajută să vedem adevărul mai limpede. Dar cred că putem avea şi o înţelegere mai profundă a modului în care tratează Hobbes metafora. Mă refer la adevărul mimetic, la reprezentarea adevărului în operele literare. Hobbes posedă un sens al limbajului ca acţiune, al rostirilor performative, al propoziţiilor care sunt ele însele actul la care se referă. Aceasta este doctrina lui Austin, a actelor ilocuţionare. Dar Austin are o părere proastă despre folosirea ficţională a rostirilor perfomative; le numeşte „infecţii", „paraziţi", „uscături ale limbajului"[3]. Pentru Hobbes, ele sunt acte creative; ele seamănă actelor de vorbire care constituie Creaţia. Hobbes ar fi putut să-şi însuşească această concepţie despre Creaţie ca act de vorbire de la unul din contemporanii săi, Thomas Wilson, care spune, într-un pasaj remarcabil, care aproape ar fi putut fi scris de Austin însuşi:

> Dumnezeu vorbeşte nu numai cu cuvinte (sunete obişnuite), ci şi prin lucruri cu adevărat subzistente. Vorbirea noastră este cu cuvinte rostite, a lui Dumnezeu cu lucruri care există. Chiar *au fost* Lumină, Soare, Lună, Pământ, Mare, Peşti, Petru, Paul etc., atunci când Dumnezeu a spus *Să fie*. Gramatica noastră foloseşte la a da nume lucrurilor deja create. Gramatica lui Dumnezeu constă în a crea, în a da fiinţă celor pe care le-a numit şi despre care a vorbit. Dacă El porunceşte ca

1. Dorothea Krook, *Three Traditions of Moral Thought* (Cambridge University Press, 1959), p. 105.
2. *E.W.* III, 447-448.
3. J.L. Austin, *How to Do Things with Words* (New York: Oxford University Press, 1965), p. 22. Profesorul Bertman a argumentat (consider corect) că enunţurile performative la Hobbes sunt diferite de acelea ale lui John Austin în cazul esenţial al suveranului. A se vedea Martin A. Bertman, „Hobbes and Performatives", *Critica* (Mexico) 10 (1978), 41-53. Profesorul Bertman nu ia în considerare problema actelor de vorbire „ficţionale".

ei să vadă, să creadă, să se căiască – orbul vede, necredinciosul crede, iar păcătosul se întoarce pe calea cea dreaptă. Astfel, vorbirea lui Dumnezeu nu este cuvânt gol, ci lucru real[1].

Iar ceea ce Dumnezeu face în realitate, poetul şi filozoful fac prin imitaţie. Limbajul divin creează lumea reală, ei creează o lume imaginară. Dacă vrei să fii filosof adevărat, spune Hobbes în prefaţa la *De Corpore*, trebuie să-ţi numeşti experienţele şi gândurile cu propriul lor nume, „adică metoda trebuie să semene celei a creaţiei"[2]. În ciuda transpunerilor şi transformărilor metaforei Leviathanului, Hobbes credea că a imitat acel *Fiat lux* şi celelalte acte de vorbire ale *Genezei*. Crearea marelui Leviathan, numit comunitate civilă, „care e un om artificial..., seamănă acelui *fiat* sau *să fie omul* rostit de Dumnezeu în creaţie"[3].

Metafora Leviathanului este astfel purtătoarea unui adevăr imaginat. Poeţii şi filosofii folosesc metaforele care sunt ficţiuni adevărate. „Ficţiuni adevărate" este în sine un trop, un oximoron, dar e departe de ceea ce Hobbes numea „absurditate" sau „discurs de neluat în seamă". Este adevărul unei lumi coerente, suficientă sieşi, o lume imaginată[4]. Metafora Leviathanului, împreună cu trimiterile ei, se află în centrul acestei lumi imaginate, la fel cum starea de natură, suveranul şi comunitatea civilă se află în centrul lumii raţionale. Nici una din aceste lumi nu e concepută ca existând independent de mintea poetului sau filosofului, dar ambele revendică adevărul.

Traducere de Sorin-Ioan Bangu

1. Thomas Wilson, *A Christian Dictionaire* (London, 1635), Sig Xx48. Această operă populară, de multe ori retipărită, a fost iniţial publicată de William Jaggard în 1612. Pasajul citat a apărut mai întâi în ediţia din 1616.
2. *E.W.* I, xiii.
3. *E.W.* III, ix şi x.
4. Pentru o teorie elegantă a sensului metaforic şi a adevărului, a se vedea Samuel R. Levin, *The Semantics of Metaphor* (Baltimore, 1977). Levin spune că metafora poetului e un act de vorbire în sensul că este „o punere în scenă a lumii, proiectată de imaginaţia poetului" (p. 117).

ADRIAN-PAUL ILIESCU

II.3. INDIVIDUALISMUL LUI THOMAS HOBBES

I

Componenta cea mai impresionantă a gândirii lui Thomas Hobbes este *individualismul politic*, care ocupă nestânjenit centrul acesteia şi care, în cele din urmă, este fundamentat de ea. Dovada evidentă, în acest sens, este furnizată de faptul că tocmai acest element provoacă reacţiile definitorii pentru receptarea şi evaluarea contribuţiei filosofului britanic la constituirea modernităţii politice. La nivelul popular de percepţie, amprenta concepţiei hobbesiene asupra gândirii occidentale post-renascentiste se reduce la modelul „războiului tuturor împotriva tuturor", model ce justifică absolutismul politic pacificator, deci „benefic", dar care rămâne expresia simplă şi clară a unui originar şi caracteristic „individualism sălbatic". Originalitatea gânditorului este localizată aproape exclusiv în acest tip de individualism guvernat de „legea junglei". În filosofia politică, receptarea demersului făcut de autorul *Leviathanului* este desigur mult mai complexă şi mai nuanţată, dar individualismul continuă să ocupe centrul imaginii. Grăitor apare în această privinţă faptul că elogiul de „fondator al liberalismului modern" este adus adesea lui Hobbes tocmai în virtutea felului în care ar fi reuşit el să „sanctifice" egoismul natural al omului, „absorbirea de sine însuşi" (*the self-absorption*) a luptătorului solitar care e individul. În acest spirit prezintă bunăoară lucrurile Leo Strauss, poate cel mai respectat exeget al gânditorului britanic. Constatând că, la Hobbes, „toate legile naturale, precum şi toate datoriile sau obligaţiile politice sunt deduse din, şi subordonate faţă de dreptul natural, dreptul persoanei la autoconservare", Strauss şi Cropsey scriu, în una dintre cele mai reputate istorii ale filosofiei politice:

> În măsura în care liberalismul modern este cel ce ne învaţă că toate obligaţiile politice şi sociale sunt deduse din, şi servesc drepturile individuale ale omului, Hobbes poate fi privit drept fondatorul liberalismului modern. Este de aşteptat ca regulile şi instituţiile sociale, morale şi politice aflate în slujba drepturilor individuale să fie mult mai eficace decât schemele utopice ale lui Platon sau Aristotel. Căci drepturile individuale însele derivă din cele mai puternice pasiuni şi dorinţe egoiste ale omului [...] Întrucât drepturile sunt susţinute de pasiuni,

ele pot, într-un sens, să se autoimpună. Pe măsură ce fundaţiile doctrinelor tradiţionale ale constrângerii morale şi ale dispreţului pentru egoism erau discreditate, se deschidea calea pentru o nouă legitimare sau sanctificare a egoismului omenesc[1].

Indiferent deci de la ce înălţime sunt privite lucrurile şi din ce perspectivă, Hobbes apare drept părintele individualismului modern. Tocmai din acest motiv întrebările privitoare la originile acestei componente centrale a gândirii sale devin imperioase. Care sunt, aşadar, resorturile ultime ale individualismului hobbesian?

Cu precădere în ultimele decenii, interogaţii ca cea de mai sus i-au preocupat insistent pe exegeţi. Interpretările cele mai influente s-au dovedit a fi cele care propuneau un răspuns de tip „sociologic" sau „istoric-situaţional". Într-o carte devenită clasică[2], Michael Walzer prezintă concepţia lui Hobbes ca pe un răspuns teoretic la dezordinea cu care se confrunta o societate a cărei armonie anterioară (tradiţionalistă, ierarhică şi fundamentată dogmatic) dispăruse. Doctrina războiului „tuturor contra tuturor" poate fi (cel puţin în aparenţă) uşor înţeleasă ca expresie a derutei spirituale provocate de ceea ce (englezilor din secolul al XVII-lea, secol dominat de conflicte şi disens) le apărea ca un veritabil haos social şi politic.

Mai multe dezbateri a prilejuit interpretarea dată lui Hobbes de către Quentin Skinner, interpretare ale cărei contururi se fixează deja în primele sale articole din anii '60 şi '70[3]. Skinner, care a fost puternic influenţat de teoria wittgensteineană a limbajului, pleacă de la premisa că **sensul** ideilor enunţate în trecut poate fi recuperat numai prin reconstituirea contextului **utilizării** lor determinate de către un anumit autor într-un anumit moment de timp[4]. Pentru filosofia politică, aceasta înseamnă că tocmai contextul social specific al avansării unor idei reprezintă cadrul indispensabil pentru interpretarea lor corectă. În cazul lui Hobbes, a cărui operă capitală, *Leviathanul*, apare în 1651, contextul social era în esenţă definit de necesitatea unei noi înregimentări

1. Leo Strauss, Joseph Cropsey (eds.), *History of Political Philosophy*, Rand McNally & Co, 1972, p. 375.
2. Michael Walzer, *Revolution of the Saints*, Cambridge University Press, 1965.
3. Quentin Skinner, „History and Ideology in the English Revolution", in *Historical Journal*, 8/1965; „The Ideological Context of Hobbes's Political Thought", in *Historical Journal*, 9/1966; „Conquest and Consent: Thomas Hobbes and the Engagement Controversy", in G.E. Aylmer (ed.), *The Interregnum: The Quest for Settlement. 1646-1660*, London, 1972; şi „The Context of Hobbes's Theory of Political Obligation", in Maurice Cranston, Richard S. Peters (eds.), *Hobbes and Rousseau*, Garden City, 1972.
4. *Cf.* „Meaning and Understanding in the History of Ideas", in *History and Theory*, 8/1969.

politice sub flamura puritanismului învingător. După desființarea principalelor instituții ale vechiului regim (Camera Lorzilor și Monarhia), după încheierea războaielor civile, dar și a domniei lui Carol I Stuart pe eșafod, după constituirea *Commonwealth*-ului (adică a Republicii) și instalarea lui Cromwell în fruntea statului, imperativul politic principal părea a fi cel al sistării disensiunilor și al subordonării față de noua putere. Baza unor asemenea schimbări, după mulți ani de dezordini și mișcări centrifuge, nu putea fi decât asumarea unor noi obligații politice față de o putere care era, strict vorbind și privită din unghiul de vedere istoric, ilegitimă. Ideea necesității acestei asumări fusese apărată în epocă de grupul celor numiți „the Engagers" și de autori ca Anthony Ascham:

> Ascham scria în 1649, cu puțin înainte de publicarea *Leviathanului*, că oamenii sunt obligați să se supună puterii, indiferent care ar fi ea, deoarece aceasta îi apăra pur și simplu unul de altul, ceea ce reprezenta datoria ei esențială, alternativa fiind războiul tuturor contra tuturor[1].

Aceste precizări de ordin contextual sugerează desigur că principiile hobbesiene nu erau absolut inedite; mai curând, ele „pluteau în aer" la momentul respectiv, reflectând o necesitate resimțită de mulți englezi care nu căzuseră în capcana fanatismului: aceea de a pune capăt conflictelor și, indiferent cum era percepută legitimitatea puterii nou instituite, de a i se ralia pentru revenirea la pace civilă și normalitate instituțională. Discutând relația dintre autorul *Leviathanului* și „the Engagers", Skinner subliniază însă că este meritul lui Hobbes de a fi dat o structură conceptuală și argumentativă sistematică acestor atitudini, plasând, și deci fortificând, intuițiile caracteristice momentului în ansamblul unei teorii filosofice despre natura individului și esența societății.

Dacă acceptăm însă perspectiva propusă de Quentin Skinner, concluziile care urmează, cu privire la originile individualismului său, nu sunt prea încurajatoare: centrarea pe individ trebuie în acest caz raportată mai ales la contingențe politice locale, ceea ce reduce simțitor relevanța acestei abordări considerate tipice modernității. Devine tentantă chiar sugestia că individualismul lui Thomas Hobbes este, precumpănitor, efectul unei „puneri în scenă" tendențioase, și numai în subsidiar acela al unei noi percepții asupra omului și a comunității; cu alte cuvinte, autorul britanic poate fi suspectat de a fi dramatizat excesiv disensiunile și deci separarea dintre indivizi (fragmentarea socială) pentru a forța concluzia privitoare la necesitatea instituirii unui nou tip de obligație politică sau, malițios spus, privitoare la necesitatea obedienței față de noua putere absolută. Este oare doctrina „războiului tuturor contra tuturor" un simplu artificiu logic menit să-i împingă pe englezi spre supunere? Skinner nu încearcă să acrediteze direct o atare teză, dar abordarea sa poate fi percepută și în asemenea termeni, mai ales dacă orice alte surse posibile ale individualismului sunt împinse în plan secund.

---

1. Jonathan M. Wiener, „Quentin Skinner's Hobbes", in *Political Theory*, 3/1974, p. 252.

Cu toate că această interpretare s-a bucurat de o largă atenţie din partea autorilor de specialitate, valabilitatea ei este discutabilă. Există o ironie a soartei şi în cazul ideilor, iar cu privire la interpretarea lui Quentin Skinner ironia este că tocmai perspectiva istorică – pe care autorul britanic are pretenţia de a o reabilita şi exploata – furnizează indicii ce tind să infirme ideile privind caracterul „ideologic", adică nemijlocit angajat politic sau „partizan", al teoriei lui Hobbes. O observaţie simplă, făcută, între alţii, de Jonathan M. Wiener, pune sub semnul întrebării localizarea originilor individualismului hobbesian în evenimentele de după Revoluţia engleză:

> Concentrarea lui Skinner asupra intenţiilor lui Hobbes la publicarea *Leviathanului* în 1651 pune teoria politică a acestuia într-un context istoric prea îngust. Skinner arată în mod convingător care erau acele intenţii; dar *Leviathanul* nu era doar o apărare a Commonwealth-ului. Argumentul cuprins în el este remarcabil de apropiat de cele din *Elements of Law* şi *De Cive*, care fuseseră scrise mai devreme şi publicate în 1640 şi 1642; filosofia politică a lui Hobbes pare să fi fost dezvoltată nu ca răspuns la controversa stârnită de „the Engagers", ci mult mai devreme, în deceniul începând cu 1630, şi ea pare să fi fost în esenţă definitivată înainte ca el să fi „fugit" din Anglia[1].

Chiar un autor în genere favorabil abordării „istoriste" a gândirii lui Hobbes, ca Wiener, găseşte interpretarea lui Skinner mult prea restrictivă şi insistă asupra tezei că numai o evaluare globală a experienţei sociale a filosofului, adică a „relaţiilor lui Hobbes cu societatea în primii cincizeci de ani ai vieţii sale" (*ibidem*), poate arunca lumină asupra sensului individualismului prezent în opera sa.

*
* *

O altă interpretare „istoristă" a individualismului hobbesian, care, de asemenea, s-a bucurat de o largă audienţă, este cea propusă de C.B. MacPherson în binecunoscuta sa carte *The Political Theory of Possessive Individualism*. Deşi scrisă în mod deschis de pe poziţii doctrinare marxiste, lucrarea lui MacPherson a fost tratată de exegeţi cu toată seriozitatea şi ea este până astăzi considerată, în multe cercuri de specialişti, drept una dintre operele clasice, fundamentale, asupra lui Hobbes. MacPherson cade de acord cu ceilalţi exegeţi asupra faptului că „Hobbes a fost primul gânditor politic care a văzut posibilitatea de a deduce direct obligaţia [politică – n.n., A.P.I.] din faptele mundane referitoare la relaţiile reale dintre oameni"[2]. În secolul al XVII-lea, ordinea

1. Wiener, *ibidem*, p. 255.
2. C.B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford University Press, 1962, capitolul *Penetration and Limits of Hobbes's Political Theory*, § i („Historical prerequisites of the deduction").

socială şi îndeplinirea obligaţiilor politice de care aceasta depindea nu se mai puteau baza pe perpetuarea convenţiilor (doctrinare, religioase, morale) şi a ierarhiilor tradiţionale ; era deci nevoie de o nouă întemeiere a acestor componente fundamentale ale stabilităţii şi normalităţii sociale, de o legitimare a lor care să fie adecvată societăţii de piaţă (*market society*) din vremea lui Hobbes. MacPherson afirmă că noua realitate socială asigura satisfacerea a două condiţii ce erau indispensabile noii întemeieri a obligaţiei politice :

> Întâi, ea crease sau crea văzând cu ochii o stare de egalitate în faţa legii pieţei care era îndeajuns de constrângătoare pentru a deveni baza unor obligaţii de neevitat pentru oameni care îşi percepeau poziţia reală. Prezenţa acestei egalităţi, aşa cum am argumentat, făcea ca deducerea obligaţiei din fapte să fie logic ireproşabilă. Doi, dezvoltarea societăţii de piaţă înlocuise sau înlocuia văzând cu ochii ordinea ierarhică cu o ordine obiectivă a pieţei, care nu cerea drepturi diferite pentru ranguri diferite[1].

Hobbes a înregistrat corect această nouă realitate socială şi ar fi fost de aşteptat ca, în consecinţă, să recunoască posibilitatea fondării stabilităţii sociale şi a păcii civile pe acest nou tip de ordine obiectivă generat de piaţă. În loc de aceasta, el a devenit predicatorul absolutismului politic, înţeles ca unică alternativă la „individualismul sălbatic". Doctrina sa a fost infirmată de evoluţia istorică – pacea şi normalitatea socială dovedindu-se realizabile fără intervenţia unui monarh absolut – şi întrebarea care se pune este de unde provine eroarea pe care a comis-o Hobbes. Conform interpretării lui MacPherson, eroarea se datorează faptului că Hobbes nu a sesizat existenţa unor „clase inegale" :

> El vedea societatea ca fiind atât de inevitabil fragmentată de lupta fiecăruia pentru a-şi impune puterea asupra altora, încât toţi oamenii se aflau în aceeaşi nesiguranţă. Nu a reuşit să vadă că exact acea caracteristică a societăţii ce face ca ea să fie o neîncetată competiţie a fiecăruia pentru putere asupra celorlalţi face şi ca societatea să fie divizată în clase inegale. Numai acolo unde toate capacităţile omului sunt mărfuri de piaţă poate exista o neîncetată competiţie a fiecăruia pentru putere asupra celorlalţi ; iar acolo unde toate capacităţile oamenilor sunt mărfuri există în mod necesar o divizare a societăţii în clase inegale. Tocmai eşecul lui Hobbes de a vedea acest lucru l-a condus la a percepe societatea ca fiind atât de complet fragmentată[2].

Argumentul privind „eşecul de a vedea că..." este un instrument intelectual tipic retoricii textelor marxiste. El este de regulă absolut inoperant, în măsura în care lasă fără răspuns tocmai întrebarea centrală : de ce autorul „nu a reuşit să vadă că..." ? Cum îl împiedică modul său propriu de interpretare „să vadă că..." ? A sugera pur şi simplu că individualismul hobbesian îşi are originea în eşecul de a vedea divizarea societăţii în clase înseamnă a folosi un argument

1. *Ibidem*.
2. *Ibidem*, § ii („The self-perpetuating sovereign").

deplorabil, cu caracter cvasi-tautologic: este vorba în fond aici de a susţine că oamenii erau văzuţi ca indivizi izolaţi deoarece nu erau văzuţi ca membri ai unor grupuri (de interese). Atare sentinţe non-informative nu pot avea nici o forţă de convingere. Dar în cazul de faţă, acest tip de argument intervine în mod deosebit de nefericit deoarece întâmplarea face ca Hobbes să fie unul dintre puţinii gânditori ai vremii sale care au avut o percepţie destul de exactă a concentrării oamenilor în grupuri de interese. În deschiderea capitolului XXII al *Leviathanului* (partea a II-a, *Of Commonwealth*), Hobbes anunţă că urmează să discute despre „*Systemes Subject, Politicall and Private*", precizând că prin „Systemes" înţelege „orice număr de oameni legaţi printr-un Interes sau o Afacere (*Businesse*)". El face în continuare o amplă taxonomie a „sistemelor" (*Systemes*), descriind felurite grupuri (formale şi informale) de interese, inclusiv grupuri şi organisme politice, companii şi corporaţii comerciale, asociaţii ilegale („corporaţii de cerşetori, hoţi şi ţigani"), facţiuni şi grupuri conspirative bazate pe „o asemănare a voinţelor şi înclinaţiilor", alianţe ale supuşilor etc. Oricine citeşte, fie şi superficial, acest capitol, va putea cu greu admite ideea că Hobbes „nu a reuşit să vadă" organizarea oamenilor în grupuri de interese.

De altfel, este atât de evident că filosoful nu a ignorat organizarea grupală a societăţii, încât însuşi MacPherson este obligat să admită că „Hobbes nu era atât de orb încât să omită faptul că exista o divizare în clase în Anglia, aşa cum este limpede din remarcele sale în *Behemoth*" (*ibidem*). Pentru a concilia însă asemenea evidenţe cu acuzaţia adusă anterior gânditorului, MacPherson ne dăruieşte un dram de psihanaliză: s-ar părea că Hobbes ar fi fost „mai impresionat de efectele divizatoare ale distrugerii vechilor valori şi de luptele pentru putere dintre diversele grupuri din parlament, lupte ce au izbucnit îndată după răsturnarea monarhiei, decât de coeziunea care îi făcuse pe oponenţii vechilor structuri capabili să le răstoarne" (*ibidem*). Parcă mărturisind a fi el însuşi neconvins de această sumară incursiune în lumea „impresiilor" lui Hobbes, MacPherson conchide: „Oricum, el n-a introdus diviziunile de clasă în modelul său" (*ibidem*).

Că autorul *Leviathanului* nu a tematizat diviziunile de clasă şi conflictele corespunzătoare este desigur un fapt; o atare tematizare lipseşte, de altfel, şi din operele celorlalţi gânditori de la începutul epocii moderne: abia spre sfârşitul secolului al XVIII-lea analiza conflictelor de interese dintre grupuri, prefigurată de Rousseau în remarcele sale despre „bogaţi" şi „săraci", va trece în prim-planul gândirii politice. Dar, de vreme ce organizarea grupală a oamenilor nu a trecut neobservată de Hobbes, se ridică întrebarea dacă individualismul său poate fi într-adevăr explicat prin simpla evocare a „impresiilor dominante" presupuse a-l fi stăpânit pe gânditorul britanic. Cine răspunde afirmativ la aceasta, aşa cum face MacPherson, îşi asumă răspunderea unei diminuări a staturii intelectuale a filosofului – într-adevăr, orice explicaţie

în aceşti termeni sugerează un „gol în argumentare", o lacună teoretică în interpretarea hobbesiană a politicului, constând în fondarea unor concluzii importante pe contingenţe mentale, în loc de argumente solide. Se poate însă da şi un răspuns negativ la întrebarea de mai sus, un răspuns care implică ideea că există temeiuri teoretice, şi nu simple impresii, ce împing spre viziunea individualistă finală a lui Hobbes. În cele ce urmează, vor fi schiţate tocmai suporturile unui asemenea răspuns negativ.

II

Cititorul şocat de imaginea societăţii ca „război al tuturor contra tuturor" se va întreba desigur ce l-a făcut pe filosoful britanic să abandoneze viziunea tradiţională a armoniei esenţiale de interese dintre membrii comunităţii, imaginea „cetăţii" unite de legături şi ţeluri comune sau, cel puţin, pe aceea a grupului (familie, clan, asociaţie, pătură socială) solidar. Încercând să deducă răspunsul din fragmentul celebru în care autorul *Leviathanului* evocă diferenţa dintre oameni (care sunt solitari, egoişti, avizi de putere) şi albine (care trăiesc împreună în pace)[1], cititorul grăbit poate lesne ajunge la convingerea că nu există temeiuri bune pentru acest pas făcut de Hobbes. Simplificând lucrurile la maximum, situaţia apare astfel: oamenii diferă de albine prin mai multe caracteristici (spirit de competiţie, raţiune, limbaj etc.); totuşi, aceste deosebiri nu dovedesc, prin ele însele, că oamenii n-ar putea trăi în armonie. Competiţia s-ar putea realiza şi cu respectarea unor reguli (a legilor), mai ales că raţiunea şi limbajul permit oamenilor să se înţeleagă şi să stabilească convenţii mutual avantajoase. Hobbes se vede deci nevoit să recurgă la un ultim argument: oamenii nu pot trăi natural în armonie ca albinele, deoarece armonia dintre oameni nu este naturală, ci bazată pe un contract social. Argument evident circular: oamenii sunt individualişti (spre deosebire de albine), deoarece nu pot trăi, ca albinele, în armonie, iar această neputinţă vine din faptul că armonia pe care totuşi o pot ei stabili este doar una artificială, căci, în stare naturală, ei sunt individualişti... Folosirea acestei circularităţi sugerează că Hobbes n-are alte temeiuri pentru concluzia sa privind individualismul şi adversitatea funciară a oamenilor decât *propria sa opţiune* de a privi omul ca fiinţă eminamente solitară, egoistă şi agresivă, precum şi de a accepta dizarmonia (starea conflictuală) ca „naturală" şi „normală".

S-a spus (nu fără orice temei, desigur) că experienţa dureroasă a războaielor civile din secolele XVI-XVII este cea care a inspirat această viziune asupra naturii umane. Dar această experienţă, luată în sine, nu putea dovedi nimic despre „natura umană": orice eveniment istoric poate fi explicat prin cauze

1. *Leviathan*, partea a II-a, capitolul 17.

contingente (erori de conduită, crize, abuzuri, neînfrânarea momentană a unor pasiuni etc.), fără a fi necesară evocarea vreunei fatalităţi relevante pentru natura umană.

S-ar putea deci pretinde că Hobbes nu este – după cum, mai târziu, nici Locke şi nici Rousseau nu vor fi – determinat de fapte sau considerente obiective să deducă separarea funciară a indivizilor şi antagonismele permanente dintre ei. Nici unul dintre marii clasici nu aduce argumente clare şi complete, constrângătoare, în favoarea acestei deducţii. Ideea că în „starea naturală" omul ar fi liber, dar solitar şi egoist, reflectă o **opţiune** filosofică a epocii, nu o realitate de neocolit.

În acest mod de a interpreta lucrurile există, cu siguranţă, un element a cărui validitate e greu de contestat: individualismul hobbesian – ca, de altfel, orice perspectivă filosofică – nu poate fi dedus, cu rigoare matematică, din fapte empirice sau date concrete privind viaţa socială. Aceasta nu înseamnă însă nici pe departe că el ar fi susţinut doar de impresiile ce stăpâneau gândirea filosofului. În fapt, se poate argumenta că puţini autori moderni au construit deducţii mai viguroase decât cea pe care a aşezat Hobbes concluzia sa despre *bellum omnium contra omnes*: individualismul său este mai bine fundat decât majoritatea interpretărilor cu care poate fi comparat în mod rezonabil.

Pentru a dovedi acest lucru, primul pas necesar este acela de a repune întreaga discuţie în cadrul potrivit, cadru pe care l-a clarificat prestigioasa exegeză a lui Leo Strauss[1]. În capitolul II al cărţii sale, semnificativ intitulat *The Moral Basis*, Strauss arată că ideea adversităţii sau a ostilităţii naturale dintre oameni este inspirată de o premisă „metafizică" a lui Hobbes privind natura umană: ideea că specifică omului este **infinitatea dorinţelor**. Gânditorul aspiră, bineînţeles, la o concepţie „ştiinţifică" asupra naturii umane şi, în acest scop, el încearcă o explicaţie naturalistă a lumii fiinţelor vii, comparând permanent omul cu animalele. Elementul definitoriu comun pentru toate aceste fiinţe este *apetitul* sau, vulgar dar deloc impropriu spus, *poftele*.

> Ca rezultat al explicării ştiinţifice, acest apetit este considerat a-şi avea rădăcinile în senzualitatea umană, în natura sa animală. Omul este un animal la fel ca celelalte, permanent expus, ca fiinţă care are senzaţii, multiplelor impresiuni ce atrag automat dorinţe şi aversiuni...[2]

Marea deosebire dintre om şi animale este însă aceea că „pofta omenească este în sine nesfârşită"; aşadar, „pofta omenească se deosebeşte în mod esenţial de cea animală, în aceea că cea din urmă este doar o reacţie la impresiuni externe, astfel că animalul nu doreşte decât obiecte finite ca atare, pe când omul doreşte în mod spontan la nesfârşit"[3].

1. Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, University of Chicago Press, 1984.
2. *Ibidem*, p. 8.
3. *Ibidem*, p. 9.

Cea mai caracteristică dintre aceste „pofte nesfârşite" este setea de putere. Iraţionala sete nesfârşită de putere, care pentru om, în viziunea lui Hobbes, este naturală şi începe de la naştere pentru a „sfârşi doar o dată cu Moartea", îşi are originea nu în senzaţii (fireşti pentru orice fiinţă vie), ci în *vanitate*[1]. Aşadar, vanitatea este cea care explică ambiţia nelimitată a fiecărui om de a-şi impune puterea asupra celorlalţi:

> Căci dacă apetitul natural al omului este vanitatea, aceasta înseamnă că omul, prin însăşi natura sa, se străduieşte să-şi depăşească toţi semenii şi să-i fie recunoscută superioritatea asupra celorlalţi, pentru a-şi putea satisface plăcerea de sine; că omul doreşte în chip firesc ca întreaga lume să se teamă de el şi să i se supună[2].

Ideea „individualismului sălbatic" nu este deci o opţiune politică gratuită, o simplă teză cu caracter ideologic. Imaginea, menită să dăinuie, a „războiului tuturor contra tuturor" nu reprezintă reflexul retoric imediat al unei experienţe sociale – inevitabil locale şi mărginite – şi nu trebuie tratată ca generalizare excesivă grăbită. La baza individualismului hobbesian stă o întreagă teorie privind natura umană, o încercare sistematică, deci demnă de respect, de a reconstitui pe baze „ştiinţifice" firea fiinţei omeneşti. Strauss insistă că întreaga construcţie propusă de Hobbes conduce la concluzia că

> războiul tuturor contra tuturor ia naştere cu necesitate din însăşi natura umană. Fiecare om este duşmanul fiecărui alt om tocmai pentru că fiecare doreşte să-i depăşească pe toţi ceilalţi şi, prin aceasta, îi lezează pe toţi ceilalţi[3].

Concluzia lui Hobbes privind fatalitatea ostilităţii reciproce dintre oameni este bine consolidată de legăturile existente între ideea „vanităţii originare" şi alte *toposuri* centrale, destinate să modeleze gândirea modernă. La Hobbes apare, bunăoară, una dintre cele mai timpurii menţiuni ale metaforei *întrecerii*: viaţa este o cursă sau o întrecere şi este inevitabil ca între oameni („concurenţi") să domnească spiritul luptei, nu al cooperării[4]. Temeiul rivalităţii este ceea ce azi am numi „caracterul de joc cu suma nulă" al întrecerii dintre oameni: cum nu toţi pot câştiga ceea ce doresc (succesul unora implică în mod necesar eşecul altora), este inevitabil ca ei să devină adversari – „dacă doi oameni îşi doresc acelaşi lucru, pe care totuşi nu-l pot obţine amândoi, ei devin duşmani" (*Leviathan*, Partea I, capitolul 13). În *De Cive* (*Despre libertate*, capitolul întâi, § VI), Hobbes explică: „Motivul cel mai des întâlnit pentru care oamenii doresc să se vatăme unul pe altul apare de aici, că mulţi oameni au, toţi

1. *Ibidem*, pp. 10-11.
2. *Ibidem*, p. 18.
3. *Ibidem*, p. 12.
4. *Cf.* Strauss, *op.cit.*, p. 18. Comparaţia vieţii cu o cursă apare în *The Elements of Law*, Partea I, capitolul 9, § 21.

deodată, Poftă de acelaşi lucru; de care totuşi, foarte adesea, nu se pot nici bucura în comun, şi pe care nici nu-l pot împărţi; de unde urmează că trebuie să-l aibă cel mai tare, iar cine este cel mai tare trebuie să fie hotărât prin sabie". În acest punct este evident că legitimarea individualismului se face şi cu ajutorul unui gen de *realism politic*: a vorbi de bunătate sau raţiune, ca factori călăuzitori ai raporturilor dintre oameni, ar fi nerealist; realitatea arată că forţa decide felul cum se împart bunurile dorite.

Tot în *Leviathan*, la începutul capitolului 11 (Partea I), unde se menţionează setea nesfârşită de putere care nu se stinge decât o dată cu moartea, Hobbes enunţă şi o extrem de interesantă „constrângere structurală" care împinge individul spre abuz de putere (şi deci conflict cu ceilalţi): este vorba de faptul că omul nu îşi poate asigura forţa şi mijloacele de a trăi bine, pe care le are deja, decât achiziţionând mereu tot mai multă putere („omul nu-şi poate păstra puterea şi mijloacele necesare păstrării unei vieţi bune, pe care o trăieşte, fără a dobândi noi puteri şi mijloace").

Un al treilea element de disensiune este incompatibilitatea de opinii dintre oameni: chiar atunci când sunt obligaţi să se asocieze în vederea combaterii unui adversar comun, datorită opiniilor diferite pe care le au cu privire la „cea mai bună folosire şi aplicare a puterii lor", oamenii „nu se ajută, ci se împiedică unul pe altul"[1]. În sfârşit, poate cel mai interesant element din edificiul care susţine teza *bellum omnium contra omnes* este ideea unei condiţii umane care face ca, îndată ce indivizii anterior aliaţi nu mai au un inamic comun, ei să întoarcă armele unii contra celorlalţi: „dacă nu au un duşman comun, se războiesc între ei, pentru a-şi realiza interesele particulare"[2].

Aceste afirmaţii indică deci limpede că „individualismul sălbatic" teoretizat de Hobbes nu este expresia unor contingenţe mentale sau sociale; el emană dintr-o structură de gândire complexă, bine dezvoltată şi consolidată, dintr-un veritabil labirint argumentativ ale cărui „intrări" (adică premise) au caracter de principii „metafizice" (este vorba, desigur, de o „metafizică a umanului").

Labirintul deducţiilor ce susţin individualismul transpare poate cel mai limpede în *De Cive*, partea referitoare la libertate (*Despre libertate*, mai ales capitolul întâi). Aici Hobbes îşi dezvoltă pe larg ideile privind natura asocială a omului. Societatea nu este, pentru acesta, un scop în sine, ci doar un instrument folosit pentru obţinerea de avantaje personale – „De aceea, noi nu căutăm, prin natură, societatea altora de dragul ei însăşi, ci pentru că am putea dobândi cinstire şi avantaje de pe urma ei"; oamenii nu se bucură, de fapt, de compania semenilor – o folosesc doar ca spaţiu de manifestare a propriei vanităţi: „ei nu se bucură atât de societate, cum se bucură de mândria lor deşartă" (§ II). Este limpede că asocierea indivizilor în comunităţi nu poate fi

1. *Leviathan*, Partea a II-a, capitolul 17.
2. *Ibidem*.

„naturală" şi „originară"; fiecare intră în „lupta vieţii" de copil, deci la un moment în care nu pot aprecia avantajele cooperării (Hobbes presupune, pe cât se pare, că orice cooperare s-ar baza pe calculul conştient al avantajelor rezultante) – neputând înţelege beneficiile colective, oamenii rămân iniţial absolut egoişti („deoarece ei nu cunosc ce este societatea, nu pot să i se alăture; iar aceasta deoarece, ignoranţi fiind în privinţa avantajelor pe care le aduce, o privesc cu nepăsare" – *ibidem*). De aici, concluzia uimitor de simplă: întrucât îşi încep existenţa ca mici copii, toţi oamenii sunt inapţi pentru viaţa socială („toţi oamenii, deoarece se nasc ca prunci, sunt nepotriviţi vieţii în societate" – *ibidem*). Şi mulţi, sau chiar cei mai mulţi, rămân definitiv astfel, datorită defectelor pe care le au şi a carenţelor educative: „Iar mulţi oameni (poate cei mai mulţi), fie datorită unui neajuns al minţii lor, fie datorită lipsei de educaţie, rămân nepotriviţi întreaga lor viaţă" (*ibidem*).

Există apoi două caracteristici fundamentale ale naturii şi condiţiei umane care dictează atitudinea individualistă: ura şi frica. Nu numai că oamenii nu se iubesc între ei, aşa cum cere religia creştină; ei se urăsc şi se persecută reciproc: „ei nu doar că nu îşi iubesc semenii, ci îi urmăresc cu ură" (*ibidem*); şi ceea ce domină permanent este frica reciprocă („teama reciprocă pe care o au unul faţă de altul"). Hobbes este convins că o simplă privire îndreptată către modul obişnuit de comportare al individului ne poate convinge de aceste adevăruri:

> Cei ce dorm îşi ferecă uşile; cei ce călătoresc îşi poartă spadele asupră-le, de teama tâlharilor. Regatele îşi păzesc graniţele şi ţărmurile cu forturi şi castele; oraşele sunt împrejmuite cu ziduri de apărare. (*ibidem*)

Uşile încuiate, zidurile împrejmuitoare, paza permanentă, armele purtate totdeauna cu sine sunt argumente (ce revin şi în *Leviathan*) cu privire la adversitatea reciprocă ce-i domină pe oameni; aceste argumente nu vizează, este evident, o experienţă istorică circumscrisă, ci sunt raportabile la întreaga istorie.

Individualismul devine, în acest context existenţial, nu doar *fapt* explicabil, ci şi atitudine *justificată*, ce nu merită dispreţul afişat adesea faţă de el: „a te îngriji de tine însuţi nu este ceva a fi privit cu atâta dispreţ" (§ VII).

*

* *

Dar recunoaşterea faptului că individualismul hobbesian se fundamentează pe un complex de idei privind natura umană şi, totodată, condiţia umană, nu clarifică definitiv lucrurile. Se pune acum întrebarea ce anume l-a determinat pe Thomas Hobbes să facă aceste descurajatoare asumpţii despre om şi situaţia sa existenţială, să insiste atât de mult asupra laturii „negative" a vieţii (competiţie necruţătoare, ură, adversitate, frică, incompatibilităţi interindividuale, fragmentare); nu exista oare şi o experienţă istorică de natură să releve alte

fenomene antropologice, cum ar fi cooperarea, ataşamentul, solidaritatea, încrederea, compatibilitatea şi unitatea? Este vorba de simpla ignorare a acestor factori, în gândirea filosofului britanic, sau de ceva mai profund decât atât? Cum poate fi oare explicată supremaţia conferită interesului personal, supremaţie amplificată până aproape de punctul în care ideea de interes comun (de grup) dispare? Ce face ca societatea să fie prezentată drept simplu instrument individual, şi nu drept *realitate* autonomă? Nu este oare interpretarea hobbesiană unilaterală, şi dacă da, de ce?

Este foarte uşor ca în raport cu aceste interogaţii să se reitereze tentativele de răspuns menţionate în prima parte a acestui eseu. Mulţi exegeţi vor fi probabil tentaţi să readucă în discuţie contextul social de la mijlocul secolului al XVII-lea, sugerând că „unilateralitatea" abordării din *Leviathan* este o reflectare a stării conflictuale la care asista autorul acestei cărţi capitale. Înclinaţia de a produce o asemenea explicaţie va fi desigur încurajată de multe indicii, inclusiv de anumite confesiuni directe ale autorului; nu spune oare însuşi Hobbes, în încheierea volumului, că discursul său a fost prilejuit de „dezordinile acestor vremuri"?[1]

Se poate totuşi susţine că interpretările pur istoriste de acest tip sunt în cele din urmă facile. Gândirea lui Hobbes este un edificiu prea complicat şi prea substanţial pentru ca individualismul aflat în centrul lui să poată fi expediat atât de uşor, pe baza ipotezei că filosoful a neglijat pur şi simplu anumite componente ale realităţii sociale, fiind orbit de evenimente contemporane ce reliefau energic supremaţia interesului individual. La urma urmelor, conflictele la care se face aluzie şi pe care le menţionează chiar Hobbes nu erau conflicte pur individuale; omniprezenţa lor ar fi putut la fel de bine să semnaleze, pe lângă multe dintre elementele sesizate de Hobbes, şi existenţa solidarităţii (între componenţii fiecăreia dintre taberele implicate), dimensiunea „facţională" sau „de clan" (deci colectivă) a vieţii sociale, existenţa unor interese comune (cel puţin între membrii aceluiaşi grup politic) şi chiar aspecte foarte „nobile", pe deplin onorante, ale naturii umane (capacitatea de a se devota unei cauze, disponibilitatea de a se sacrifica pentru anumite convingeri etc.) – se poate oare pretinde, cu seriozitate, că războaiele civile, atât de des evocate în acest context, înfăţişau doar acea latură „egoistă" a omului, pe care o tematizează Hobbes, şi absolut deloc laturile „nobile" (cooperative, dezinteresate) exemplificate mai sus? Evident, este extrem de improbabil ca pe parcursul a decenii de conflicte sociale să nu fi existat numeroase conduite şi acte „pozitive", „dezinteresate", inspirate de iubire sau devotament (şi nu de ură), de curaj (şi nu de frică), de solidaritate (şi nu de egocentrism), de ataşament faţă de interesul comun (şi nu de dorinţe personale), de virtuţi (şi nu de vanitate). Or, dacă existenţa unor

1. *Leviathan*, ultima secţiune, „A Review and Conclusion", începutul ultimului paragraf.

episoade de acest tip este incontestabilă, la fel cum incontestabilă este şi prezenţa fenomenelor umane menţionate de Hobbes, devine limpede că explicarea individualismului, teoretizat în *Leviathan* şi *De Cive* prin contingenţele istorice ale epocii, nu poate fi corectă.

Pentru a dobândi o înţelegere mai adecvată a lucrurilor este deci necesar să aducem în discuţie alte elemente decât cele „istoric-situaţionale". Fără nici o pretenţie de exhaustivitate, voi evoca în încheiere un factor relevant ce pare extrem de influent în acest context: *factorul metodologic*. Concepţia lui Hobbes este marcată de cel puţin trei strategii metodologice înrudite: naturalismul, mecanicismul şi realismul politic. Efectul specific agregării lor poate contribui în mod semnificativ la înţelegerea individualismului hobbesian.

Naturalismul îi comanda filosofului britanic să-l trateze pe om ca fiinţă înrudită cu animalele, deşi deosebită de acestea prin exerciţiul raţiunii. Mecanicismul recomanda perceperea a tot ce există ca *obiect corporal*, susceptibil de a fi explicat printr-o anume „mecanică". Iar realismul politic (inaugurat de Machiavelli) indica necesitatea recunoaşterii unor fenomene fundamentale ca egoismul, supremaţia forţei, inevitabilitatea conflictelor. Or, agregarea influenţelor acestor trei ideologii intelectuale nu era facilă, atunci când era vorba de a decide natura (sociabilă sau individualistă) a omului. Sugerând că omul este înrudit cu animalele şi, la fel ca ele, impulsionat de pofte, naturalismul îndrepta gândirea filosofică spre o analogie între conduita animală şi cea umană, bunăoară între comunitatea de albine şi cea de oameni (în spiritul ideii clasice, aristoteliene, de *zoon politikon*). Însă dacă societatea urma să fie explicată în termeni similari celor în care era înţeleasă organizarea albinelor (fiinţe vii sociabile), problema care se prezenta era de a putea compara „mecanismul" social cu cel al unui stup – căci, în conformitate cu metodologia mecanicistă, a da seama de o realitate autentică însemna a o putea descrie ca obiect corporal şi ca mecanism. Hobbes însuşi compară analiza unui stat cu aceea a unui ceas[1]; recunoaşterea societăţii (sau a statului) ca realitate autentică, originară ori „naturală" ar fi implicat deci regăsirea unui „mecanism" social „natural", similar celui prezent în stupul de albine. Armonia dintr-un stup (exemplu tipic de organizare colectivă „naturală", de coerenţă comunitară şi de ordine neindividualistă) trebuia, pentru a satisface naturalismul, să îşi găsească un echivalent şi la nivel uman. Aici însă intervenea „realismul politic", care impunea concluzia că printre oameni nu există o asemenea armonie; faptul era cu atât mai vizibil cu cât epoca era aceea a marilor „dezordini" sociale. Incongruenţele dintre naturalism şi mecanicism, pe de o parte, şi realismul politic, cuplat şi el cu un tip de naturalism care afirma caracterul firesc al egocentrismului, pe de alta, generau dificultăţi de agregare: societatea, ca realitate „naturală"

1. *Cf.* C.B. Macpherson, „Introduction", în ediţia Penguin Books a *Leviathanului*, 1985, p. 27.

armonioasă (ca „ceasornic" uman), era greu de împăcat cu egoismul „natural" şi ura sau adversitatea „naturală" dintre oameni. Soluţia inventată de Hobbes pentru depăşirea acestei dificultăţi a fost aceea de a diviza existenţa socială a oamenilor în două „stări" : cea naturală şi cea politică. Starea naturală exprima rezultatul logic al aplicării realismului politic ; ea cuprindea tipul de existenţă socială (nu neapărat exemplificat istoric pretutindeni) la care conduceau premisele egoismului funciar, vanităţii, urii şi fricii caracteristice omului. Starea politică ilustra existenţa societăţii ca „mecanism" armonios, posibilă însă numai ca rezultat artificial al unor contracte şi convenţii încheiate între indivizi iniţial izolaţi. În felul acesta, atât cerinţele naturalismului mecanicist, cât şi cele ale realismului naturalist erau satisfăcute : se putea vorbi în mod coerent şi de o realitate socială organizată ca „mecanism", obiect respectabil de studiu pentru savanţi mecanicişti ca Hobbes, şi de o realitate umană marcată de egoism, ură şi frică, evocată de observatori lucizi, chiar „amorali", cum apăreau a fi Machiavelli şi Thomas Hobbes însuşi.

Soluţia aleasă de autorul *Leviathanului* implica însă un preţ. Explicarea fenomenului de trecere de la starea naturală la cea politică necesita asumarea presupunerii implauzibile a izolării originare a oamenilor : conceperea omenirii originare ca multitudine naturală de *Robinsoni* era condiţia recunoaşterii progresului reprezentat de societatea civilă şi a convenabilităţii sacrificiului făcut pentru pacea civilă (acceptarea absolutismului). Individualismul apare, aşadar, ca un ingredient teoretic necesar, în calitate de „liant", pentru asamblarea unor componente metodologice şi epistemologice diferite. El este susţinut de stringenţele interne, structurale, ale construcţiei ridicate de Hobbes, mai curând decât de o experienţă istorică uniformă sau de imperative ideologice imediate. Dar, evident, aceste „suporturi" intelectuale nu se exclud reciproc : este perfect imaginabilă şi combinarea lor, cu o amalgamare a efectelor caracteristice în diferite proporţii, toate conducând însă la consolidarea individualismului.

S-ar putea pune întrebarea de ce totuşi nu a încercat Hobbes să combine strategiile sale preferate în interiorul unei unice „stări" naturale iniţiale ; cu alte cuvinte, de ce nu a susţinut el pur şi simplu că starea politică este „naturală" (spontană), ea fiind efectul instantaneu al depăşirii urii şi vanităţii (care izolează şi separă indivizii) prin frica reciprocă (care îi uneşte sub o singură autoritate) ? Un inventar al elementelor care făceau o atare interpretare neatractivă este greu de realizat, dar pare limpede că ea ar fi diminuat până la epuizare relevanţa considerentelor inspirate de realismul politic. A afirma că oamenii sunt caracterizaţi de vanitate, ură şi duşmănie reciprocă, dar că aceste elemente sunt de la bun început compensate şi făcute inofensive de frică sau de raţiune ar fi însemnat a anihila de fapt forţa primei caracterizări ; ura şi vanitatea ţinute sub control de frică sau raţiune nu mai sunt, în fond, demne de atenţie teoretică. A spune că oamenii s-ar urî reciproc, dar că ura dintre ei este domesticită de raţiune înseamnă a spune că, în fond, ura nu mai joacă nici un rol. Naturalismul

şi realismul ar fi fost astfel frustrate. În plus, armonia şi cooperarea, instalate de la bun început (chiar dacă prin intervenţia fricii), ar fi constituit un tablou prea simplu şi prea optimist al realităţii omeneşti, care nu putea satisface puternica intuiţie a unui rău profund, instalat în această realitate (o intuiţie explicabilă în perioada războaielor civile); numai postularea „războiului tuturor contra tuturor", a urii şi a vanităţii originare, precum şi, în consecinţă, a individualismului funciar dădea elementului malefic de pe scena socială dramatismul necesar, consonant cu experienţa şi intuiţiile dominante. Recunoaşterea individualismului iniţial sau, mai bine zis, a unor individualisme originare care sfârşesc prin a conduce la cooperare asigura tabloului complexitatea necesară şi răspundea înclinaţiei hobbesiene către explicaţii de tip mecanicist (în care forţele, bunăoară cele reprezentate de individualisme, alcătuiesc un cuplu determinant pentru rezultatul care schimbă situaţia iniţială). Desigur, individualismul astfel afirmat contribuia şi la îndeplinirea sarcinii politice esenţiale ce stătea în faţa lui Hobbes: aceea de a convinge că răul (fragmentarea şi adversitatea) există, dar că el poate fi depăşit (prin cooperare sub o autoritate deplină). Dar această contribuţie este departe de a epuiza semnificaţia intelectuală a acestei componente centrale a gândirii hobbesiene. Individualismul lui Thomas Hobbes se înrădăcinează în ţesătura complicată a construcţiei sale intelectuale şi a opţiunilor metodologice ale filosofului britanic; el nu are o singură sursă, ci derivă din întreaga structură şi din tensiunile proprii peisajului teoretic alcătuit de autorul *Leviathanului*.

Appendix: Thomas Hobbes, *DE CIVE*[1]

Partea I: Despre libertate

Capitolul I: *Despre starea în care se află oamenii, în lipsa societăţii civile*

[...]

II. Cei mai mulţi dintre acei autori, care au scris despre comunităţile civile, fie că presupun, fie că ne cer ori ne imploră să credem că omul este o fiinţă menită prin naştere vieţii în societate. Grecii îl numeau *zoon politikon*, şi pe acest fundament şi-au construit în aşa fel doctrina societăţii civile, ca şi cum pentru păstrarea păcii şi cârmuirea oamenilor nu ar fi necesar nimic altceva decât ca aceştia să facă între ei anumite convenţii şi să stabilească anumite condiţii, pe care să le numească ei înşişi

1. Traducerea a fost efectuată după Thomas Hobbes, *Philosophical Rudiments concerning Government of Society* (versiune engleză a originalului latin *De Cive*), ed. Warrender, Oxford University Press, 1983. Fragmentele preluate aici au mai fost publicate în *Polis*, 4/1998. Mulţumim pe această cale reviste *Polis* pentru permisiunea de a le republica.

Legi. Această axiomă, deşi acceptată de cei mai mulţi, este totuşi cu siguranţă falsă şi reprezintă o eroare născută din studiul neatent al naturii umane ; căci aceia care vor cerceta mai îndeaproape cauzele pentru care oamenii se reunesc şi pentru care găsesc fiecare dintre ei plăcere în apropierea de ceilalţi vor observa cu uşurinţă faptul că aceasta se întâmplă nu pentru că, în mod natural, lucrurile nu ar putea să stea altfel, ci prin accident. Căci dacă un om l-ar iubi pe altul prin natura sa (adică l-ar iubi pentru că e om), nu am putea găsi nici un temei pentru care fiecare dintre ei să nu-l iubească în mod egal pe fiecare altul (toţi fiind în mod egal oameni) sau pentru care fiecare să se apropie de acela a cărui tovărăşie i-ar aduce preţuire sau avantaje. Prin urmare, noi nu căutăm în mod natural să vieţuim în societate doar de dragul de a o face, ci pentru că acest lucru ne-ar putea aduce preţuire sau avantaje, iar acestea le dorim înainte de toate, şi nu doar în al doilea rând. Iar noi vom putea cunoaşte cel mai bine motivele pentru care se reunesc oamenii observând ceea ce fac ei atunci când se reunesc. Căci dacă ei se reunesc pentru comerţ, este evident că fiecare îi priveşte pe ceilalţi nu ca pe semenii săi, ci ca parteneri, iar dacă o fac pentru a obţine vreo funcţie, atunci se naşte de aici o anumită prietenie, care însă conţine în ea mai mult gelozie decât iubire adevărată, şi din care se pot produce uneori faţiuni, dar niciodată Binele. Dacă ei se reunesc pentru a obţine plăcere sau înviorarea minţii, fiecare este obişnuit să-şi găsească satisfacţia în acele lucruri care stârnesc râsul şi prin care poate (în conformitate cu natura a ceea ce este caraghios) să treacă drept superior în propria opinie ; şi cu toate că acesta poate fi uneori un lucru nevinovat şi care nu face rău nimănui, este totuşi evident că plăcerea celor ce se reunesc astfel nu este produsă de compania celorlalţi, ci de propria lor mândrie deşartă. [...]

Căci atunci când noi cădem de acord, în mod voluntar, să trăim în societate (orice formă ar lua aceasta), noi căutăm să obţinem un anumit obiect al voinţei, adică ceva pe care fiecare dintre cei care se adună laolaltă îl consideră ca bun pentru sine ; iar orice pare bun este plăcut şi corespunde fie simţurilor, fie minţii. Dar orice plăcere a minţii este fie mândrie (adică o părere bună despre sine), fie se reduce în cele din urmă la mândrie ; toate celelalte plăceri sunt senzoriale, ori se reduc la simţiri, şi le putem aduna pe acestea sub denumirea de Confort. Prin urmare, orice societate ia naştere fie pentru câştig, fie pentru mândrie ; adică nu atât din dragoste pentru semenii noştri, ci din dragoste pentru noi înşine ; dar nici o societate nu poate fi mare ori durabilă, dacă porneşte de la mândrie deşartă, căci această mândrie este la fel ca şi preţuirea : dacă toţi o au, atunci nu o are nimeni, deoarece ea constă în comparaţie şi deosebire. Iar societatea celorlalţi nu sporeşte nici măcar cu o câtime cauzele mândriei mele, căci fiecare om trebuie să se preţuiască conform propriilor puteri, fără a lua în considerare ajutorul altora. Dar, deşi avantajele acestei vieţi pot fi cu mult sporite prin ajutor reciproc ; totuşi, deoarece aceleaşi avantaje pot fi obţinute mai uşor prin stăpânire decât prin societatea altora, sper că nimeni nu se va îndoi de faptul că, prin natura lor, oamenii ar fi într-o mult mai mare măsură împinşi, dacă frica ar dispărea în întregime, să obţină stăpânirea asupra altora, decât să le câştige societatea sau tovărăşia. Trebuie, prin urmare, să admitem că originea tuturor societăţilor mari şi durabile nu se găseşte în bunăvoinţa oamenilor, ci în frica pe care o au unii faţă de alţii.

III. Cauza aceste frici derivă, în parte, din egalitatea naturală a oamenilor, iar în parte din voinţa de a-şi face rău unii altora. De aici urmează că nici nu putem aştepta de la alţii, şi nici nu ne putem promite nouă înşine cea mai mică siguranţă. Căci, dacă

îi privim pe acei oameni care se află în deplinătatea puterilor şi vedem cât de fragil este corpul lor (care, dacă piere, atunci toată tăria, vigoarea şi însăşi înţelepciunea lui pier o dată cu acel corp) şi cât este de uşor, chiar şi pentru cel mai slab dintre oameni, să-l ucidă pe cel mai puternic, atunci nu avem nici un temei pentru care vreun om, oricât de încrezător fiind în propria lui tărie, s-ar putea considera, prin natura lui, superior altora; ei cu toţii sunt egali şi pot face lucruri egale unii împotriva altora. Toţi cei care pot înfăptui lucrurile cele mai mari (adică să ucidă) pot înfăptui lucruri egale. Prin urmare, toţi oamenii sunt, prin natura lor, egali între ei; iar inegalitatea pe care o vedem azi îşi are izvorul în Legea Civilă.

IV. Fiecare om în starea naturală are dorinţa şi voinţa de a face rău, dar acestea nu provin la toţi din aceeaşi cauză şi nici nu sunt în aceeaşi măsură de condamnat. Căci un om, conform egalităţii naturale a tuturor, le va permite altora la fel de mult precum cere pentru sine (iar acesta este argumentul unui om temperat, care îşi preţuieşte drept puterea); dar altul, crezându-se deasupra celorlalţi, va cere pentru sine libertatea neîngrădită de a face orice doreşte şi le va pretinde celorlalţi respectul şi preţuirea care crede că i se cuvin (iar acesta este argumentul unui spirit îndârjit). Această voinţă a celui din urmă de a face rău izvorăşte din mândrie deşartă şi din falsa preţuire pe care o are pentru propria tărie; pe când a primului, din nevoia de a se apăra pe sine, libertatea sa şi bunurile sale, de violenţa aceluia.

V. Dar cel mai des întâlnit motiv pentru care oamenii vor să-şi facă rău unii altora este că mai mulţi pot să-şi dorească în acelaşi timp unul şi acelaşi lucru; de care totuşi, foarte adesea, nu se pot bucura în comun şi nici nu-l pot împărţi; de unde urmează că cel mai puternic trebuie să-l aibă, iar cine e mai puternic va hotărî doar sabia.

VI. Prin urmare, între atâtea alte primejdii, cum ar fi dorinţele naturale ale oamenilor de a se ameninţa necontenit unii pe alţii, a-ţi purta de grijă nu este deloc un lucru nedemn de a fi luat în considerare, aşa cum ar fi fost dacă oamenilor nu le-ar fi rămas dorinţa şi puterea de a înlătura aceste primejdii. Căci fiecare om doreşte ceea ce este bun pentru el şi se păzeşte de ceea ce e rău; şi în special de cel mai mare rău dintre toate relele, care este moartea. Iar acest lucru îl face dintr-un anumit impuls natural, la fel ca o stâncă ce se rostogoleşte la vale. De aceea, nu este nici absurd, nici de condamnat, şi nici potrivnic dictatelor adevăratei raţiuni ca un om să-şi folosească toate mijloacele pentru a-şi conserva propriul corp şi părţile acestuia şi pentru a le apăra de moarte şi suferinţe. Dar despre ceea ce nu este potrivnic dreptei raţiuni, toţi oamenii spun că este înfăptuit în mod just şi pe drept; iar prin cuvântul *Drept* nu se înţelege nimic altceva decât libertatea fiecarui om de a-şi folosi toate facultăţile naturale conform dreptei raţiuni. Prin urmare, primul temei al dreptului natural este acesta: ca fiecare om să-şi protejeze viaţa şi corpul după pornirile (*endeavours*) sale. [...]

Partea II: Despre stăpânire

Capitolul V: *Despre cauzele şi despre începutul cârmuirii civile*

I. Este evident prin sine faptul că acţiunile oamenilor purced din voinţă, iar voinţa din speranţă ori din teamă, în aşa măsură încât, atunci când ei văd că încălcarea, mai curând decât respectarea legilor, le va aduce un bine mai mare ori un rău mai mic, le vor încălca cu bună ştiinţă. Prin urmare, speranţa fiecărui om de a-şi conserva viaţa

şi de a dobândi siguranţă constă în aceea că, prin forţă sau meşteşug, îşi poate înfrânge semenii fie direct, fie prin mijlocirea unor uneltiri. Înţelegem astfel că legile naturale, chiar dacă sunt bine înţelese, nu oferă dintr-o dată, fiecărui om, siguranţă; şi că, atâta vreme cât nu este pusă o opreliştе în faţa ameninţărilor venite dinspre ceilalţi, fiecăruia îi rămâne doar acel drept originar de a se apăra pe sine prin toate mijloacele pe care le poate folosi ori voieşte să le folosească, adică un drept asupra tuturor lucrurilor sau un drept al războiului. Iar pentru îndeplinirea legii naturale, este îndeajuns ca mintea oamenilor să fie pregătită să primească pacea, atunci când pacea poate fi atinsă.

II. Există o veche zicală ce spune că toate legile tac în vremuri de război; iar spusele ei sunt adevărate nu doar despre legile civile, ci şi despre legile naturale, cu condiţia să ne referim nu la minţile, ci la acţiunile oamenilor (după cum am arătat în capitolul III, art. 29). Iar acest război îl înţelegem ca pe unul al fiecărui om împotriva fiecărui altul, aceasta fiind adevărata stare naturală; deşi, în acelaşi fel, o anumită josnicie a fost în mod obişnuit observată şi în războiul unei naţiuni împotriva alteia. De aceea, în timpurile vechi exista un anumit mod de viaţă şi de a obţine cele necesare acesteia, care era numit *leotrikon*, adică a trăi prin jaf, iar acel mod de viaţă nu era nici potrivnic legii naturale (căci astfel erau vremurile), nici lipsit de mândrie pentru cei care îl practicau chibzuit, şi nu cu cruzime. Obiceiul acelora era ca, jefuindu-i pe ceilalţi de restul lucrurilor, să le cruţe vieţile, vitele necesare culturii pământului, precum şi uneltele casei, de care nu se atingeau, ca şi cum ar fi fost totuşi obligaţi la aceasta prin legea naturală. Dar ei astfel nu căutau decât să-şi satisfacă propria mândrie: ca nu cumva, dovedindu-se prea cruzi, să se creadă că cruzimea lor ar izvorî din teamă.

III. Prin urmare, de vreme ce respectarea legii naturale este necesară păstrării păcii, iar siguranţa fiecăruia este nu mai puţin necesară pentru ca legea naturală să fie respectată, se cuvine să examinăm ce anume oferă o astfel de siguranţă. Iar pentru aceasta nu ne putem imagina nimic altceva decât ca fiecare om să-şi asigure ajutorul necesar, astfel încât agresiunile între oameni să devină atât de primejdioase, încât cu toţii să găsească de cuviinţă că ar fi mai bine să nu le înfăptuiască. Dar este dintru început evident că acordul a doi sau trei nu poate produce o asemenea siguranţă; căci dacă doar unul sau câţiva se alătură taberei vrăjmaşe, victoria acesteia devine neîndoielnică, şi ea va fi însufleţită să atace. Este prin urmare necesar, pentru ca siguranţa căutată să fie obţinută, ca numărul celor ce convin să se ajute unii pe alţii să fie atât de mare, încât alăturarea câtorva de partea vrăjmaşilor să nu fie îndeajuns pentru a le asigura acestora din urmă victoria.

IV. Mai mult, oricât de mare ar fi numărul acelora care se reunesc pentru propria apărare, totuşi, dacă ei nu cad de acord asupra unui mod superior de a realiza aceasta, ci rămâne ca fiecare să-şi folosească pornirile aşa cum doreşte, atunci unirea nu va ajuta la nimic. Căci, dacă părerile lor sunt împărţite, atunci ei se vor împiedica unii pe alţii; sau, dacă ei cad destul de bine de acord asupra unei anumite acţiuni, datorită speranţei de fi victorioşi, de a obţine prăzi, ori de a se răzbuna, totuşi, după ce vor fi înfăptuit ceea ce unelteau, datorită diversităţii de gânduri, sfaturi, dorinţe ori datorită invidiei prezente în mod natural în mintea fiecăruia, vor fi atât de împărţiţi şi învrăjbiţi, încât nu se vor mai ajuta unii pe alţii iarăşi, şi nici nu-şi vor mai dori pacea, decât dacă vor fi împinşi la aceasta de o teamă comună. Urmează de aici că

acordul multora (care constă, aşa cum l-am definit înainte, doar în aceea că ei îşi vor îndrepta toate acţiunile lor către acelaşi scop şi către binele comun) sau, altfel zis, o societate ce rezultă doar din ajutor reciproc nu produce acea siguranţă pe care o caută cei ce se reunesc şi convin să respecte legile naturii numite mai sus. Şi mai urmează că trebuie făcut altceva pentru ca cei care au convenit, pentru atingerea binelui comun, să trăiască în pace şi să se ajute unii pe alţii să fie împiedicaţi a se învrăjbi iarăşi, atunci când interesele lor individuale vor părea potrivnice binelui comun.

Traducere de Emanuel-Mihail Socaciu

MARTIN A. BERTMAN

II.4. SEMANTICĂ ŞI TEORIE POLITICĂ LA HOBBES[1]

Un eminent filosof francez scria, acum câţiva ani, că limbajul este inima dezbaterii filosofice în epoca noastră. Dar, cum trăim într-o epocă în care inimi artificiale ţin în viaţă oamenii bolnavi, putem răstălmăci respectiva afirmaţie, întrebându-ne dacă această poziţie centrală, în ciuda beneficiilor ei, nu cumva provine dintr-o slăbiciune a sursei originare de viaţă. Sunt conştient că, parafrazând astfel, aş putea părea excentric, deoarece punerea inimii unei vaci sau a unei maimuţe în pieptul unui om poate să sugereze opinia mea în privinţa unor cercetări contemporane în domeniul limbajului.

E foarte la îndemână să ne amuzăm pe seama doctorilor Pangloss[2] din toate timpurile ; dar nu e deloc uşor ca, luând în serios dorinţa de a gândi lucrurile în profunzime, să recunoaştem sincer dificultatea sarcinii, limitele capacităţilor noastre şi să acceptăm că se poate ca, în ciuda dorinţei noastre, să mai spunem şi prostii. Dar acum subiectul nostru este Hobbes. Aşa că sarcina noastră va fi mai puţin periculoasă, dacă vom da dovadă de mai multă modestie în încercarea de a înţelege unele din ideile sale asupra relaţiei dintre semantică şi teoria politică.

Totuşi, Hobbes, marele maestru al prozei politice, un autor la care găsim din belşug atât exprimări şi analogii foarte sugestive, cât şi argumente solide, aproape că îndeamnă la o continuare a parafrazei noastre iniţiale. Pentru că, aşa zicând, în inima doctrinei sale stă ideea că omul nu poate trăi sau nu poate duce o viaţă bună lăsând totul în seama naturii, lipsindu-se de propria sa creaţie artificială : corpul politic (*the body of state*). Omul este unicul artizan al naturii. Iar propria sa natură, urmărind conservarea şi prosperitatea, dar pusă în primejdie de lăcomie şi vanitate, trebuie să instituie, în chiar centrul acestui

1. Acest articol a făcut parte dintr-o conferinţă ţinută la Sorbona pe 30 mai 1988. Traducere din engleză după Martin A. Bertman, „Semantics and Political Theory in Hobbes", apărut în *HOBBES Studies*, vol. I, 1988, pp. 134-143. Textul a fost preluat cu acordul *International Hobbes Association* (n.coord., E.M.S.).
2. Personaj din *Candide* de Voltaire, caracterizat printr-un optimism exagerat (n.coord., E.M.S.).

centru artificial, un suveran ca dătător de „viață și mișcare întregului corp". (*L*, Intro., 1). Din punctul de vedere al omului, statul este inima artificială a naturii, iar suveranul, ca un Dumnezeu inventat, inima acestei inimi. Dar, mai departe, în lipsa limbajului sau a vorbirii, „cea mai nobilă și utilă invenție, ... (nu există) nici comunitate civilă (*commonwealth*), nici societate, nici contract, nici pace, nimic mai mult decât ceea ce există între lei, urși și lupi" (*L*, IV, 1).

Înainte de a discuta unele chestiuni mai tehnice, e locul să reamintesc că, așa cum Hobbes înțelege limbajul, prin funcția ce-i e proprie, ca fiind de cel mai mare ajutor, tot astfel consideră că, dimpotrivă, abuzând de el punem în pericol civilizația. Dintre cele patru categorii de avantaje și abuzuri corelate, prima este aceea că oamenii creează arte și științe cu ajutorul unei bune folosiri a cuvintelor, iar prin proasta lor întrebuințare „se păcălesc pe ei înșiși". Într-un cuvânt, cred că nu greșesc dacă spun asta, oamenii creează ideologii și doctrine politice sau religioase care, dintr-o ignoranță ascunsă, întunecă adevăratul lor interes. Cred că Hobbes consideră acest abuz ca fiind cel mai periculos pentru comunitatea civilă (*commonwealth*). În al doilea rând, în loc să fie utilizat limbajul pentru a se transmite cunoaștere, cuvintele sunt utilizate emoțional, pentru a înșela, ceea ce Hobbes numește în *Leviathan* „folosirea metaforică a cuvintelor". În al treilea rând, în loc să facă cunoscută voința de ajutor reciproc, o minciună induce în eroare și-i izolează pe oameni unii de alții. Și, în cele din urmă, în locul folosirii lor pentru a produce plăcere sau ornamente stilistice inocente, cuvintele sunt folosite abuziv pentru a insulta (*ibid.*, 3-4). Prin urmare, dacă un artefact (limbajul) poate fi folosit în chip abuziv, acest lucru sugerează că și un alt artefact de mare utilitate, statul sau suveranitatea (*sovereignity*), poate fi, de asemenea, folosit greșit. Această idee este polemică față de acele interpretări mioape ale lui Hobbes, interpretări care consideră suveranul ca fiind chiar Dumnezeu, și nu un Dumnezeu inventat de om; faptul că Hobbes consideră puterea suverană capabilă de abuzuri reiese clar din aceste cuvinte: „cârmuirea neglijentă a Prinților («este pedepsită în mod natural») prin revoltă; iar revolta printr-un masacru" (*L*, XXXI, 40).

Teoria lui Hobbes asupra semanticii stă la baza modului său de a înțelege știința; și, atât timp cât el susține că a fondat o știință a politicii, este evident că această pretenție importantă ar fi pusă în pericol de o concepție greșită asupra semanticii; mai mult, ar fi, de asemenea, puse în pericol enunțurile lui politice particulare, luate ca atare, în măsura în care se bazează pe acea știință.

Iată cele două doctrine principale, care ne orientează asupra modului în care Hobbes înțelege relația limbaj – știință: (1) „Cuvintele «adevărat», «adevăr», și «enunț[1] adevărat» au aceeași forță. Pentru că adevărul constă în ceea ce e

1. Am tradus sistematic *proposition* prin *enunț*.

spus, nu într-un lucru" („*Veritas enim in dicto, non in re constitut*", *Co*, III, 7) şi (2) „Numele nu sunt semne ale lucrurilor, ci ale gândurilor" („*Nomina ...signa sunt conceptum; manifestum est ea non esse signa ipsarum rerum*", *Ibid.*, II, 5).

Concepţia propoziţională asupra adevărului a lui Hobbes asumă ideea că faptele ştiinţifice nu există în lucruri, pur şi simplu. Fundamentale pentru orice ştiinţă sunt enunţurile primare care nu sunt „nimic altceva decât definiţii sau părţi ale definiţiilor, iar doar acestea singure sunt principii ale demonstraţiilor, anume adevăruri stabilite prin deciziile vorbitorilor şi ascultătorilor, şi deci nedemonstrabile" (*Co*, III, 9). Aşadar, aristotelicul *tou dioti*, „de ce"-ul cunoaşterii ştiinţifice, pare să se sprijine pe modul cum alegem să organizăm *tou oti*-ul sau ceea ce este „nemijlocit"[1] în concepţiile noastre, care provine din experienţa simţurilor şi din imaginaţie. Hobbes spune:

> Primele principii ale cunoaşterii ştiinţifice a tuturor lucrurilor sunt fantasme ale experienţei senzoriale şi ale imaginaţiei. Noi cunoaştem în mod NATURAL că lucrurile sunt, dar a şti DE CE ele sunt sau din ce cauză sunt produse, asta e sarcina RAŢIONAMENTULUI. (*ibid.*, VII, 1)

Astfel putem înţelege folosirea hobbesiană a lui „natural", pentru că punerea în evidenţă a CE-ului lucrurilor ca fiind în contrast cu construcţia artificială a explicaţiei DE CE-ului enunţurilor ştiinţifice este realizată în termenii raportării tocmai amintite a celei de-a doua faţă de limbaj:

> Cealaltă cunoaştere (nu cunoaşterea genuină) este numită ŞTIINŢĂ sau cunoaşterea enunţurilor adevărate şi a modului cum lucrurile sunt numite, iar aceasta e derivată din ÎNŢELEGERE. Ambele acestea nu sunt altceva decit experienţă; prima este experienţa efectelor lucrurilor exterioare asupra noastră, iar cea din urmă este experienţa folosirii corecte a numelor, pe care oamenii o capătă utilizând limbajul. (*E.W.*, IV, 27)

Prin urmare, într-un sens general, o ştiinţă constă într-o construcţie sau într-un model, realizate prin intermediul limbajului. Să luăm în considerare un fapt non-ştiinţific, să spunem „nemijlocirea" unui fenomen, cum ar fi căderea cuiva de pe puntea unui vas. Experienţa senzorială devine fapt al unei ştiinţe particulare, să spunem fizică, sau biologie, sau psihologie atunci când există un limbaj disponibil pentru construcţia propoziţională a unuia din aceste domenii. Astfel de fapte ştiinţifice, exprimate sub forma unor expresii tehnice ale limbajelor lor particulare, ca acceleraţia corpurilor, îngustarea arterelor, sinuciderea, sunt construite treptat, întemeindu-se pe enunţurile fundamentale care trasează direcţiile domeniului respectiv. În formularea lui Kripke, acestea sunt „designatori rigizi" sau, la Putnam, „termeni indexicali".

1. În original „«thereness» of our conceptions".

Abordarea semantică hobbsiană este lărgită de felul în care defineşte enunţul:

> Un enunţ este o formulare constând din două nume legate printr-o copulă, prin care vorbitorul spune că el concepe numele care apare al doilea ca fiind numele aceluiaşi lucru pe care-l numeşte primul. (*Co*, III, 2)

Hobbes adaugă:

> numele aduc fiecare în mintea celui care le gândeşte acelaşi lucru. Dar COPULA induce ideea unei legături cauzale în virtutea căreia aceste nume au fost date acelui lucru". (*ibid.*, III, 3)

Pentru Hobbes, un nume nu e neapărat un singur cuvânt, ci poate fi alcătuit din mai multe; prin urmare, o descripţie definită e un nume. De exemplu, atât numele propriu Scott, cât şi descripţia definită a referinţei sale, „autorul lui *Waverley*", sunt nume. Forma logică a propoziţiei este deci: A & B. Aşadar, în enunţul „Scott este autorul lui *Waverley*", copula stă între două nume, unul din ele având mai multe cuvinte. Dar acest lucru se întâmplă şi în alt enunţ, „Molière nu este autorul lui *Waverley*". Negaţia este gândită ca parte a numelui, la fel şi cuantificatorii: „toţi", „unii", „fiecare". Acest mod de a gândi cuantificatorii şi operatorii logici este ineficient şi generează neclarităţi din punctul de vedere al logicii moderne. Dar Hobbes exprimă un punct de vedere filosofic prin această idee. El spune că aceşti termeni, care sunt fundamentali pentru raţionamente, nu au de fapt o funcţie referenţială, în afara aceleia de a organiza raţional lumea. Ei sunt „moneda comună"[1] a gândirii.

Dar acest lucru se referă şi la copulă; că e aşa devine clar considerând funcţia sa analitică în enunţurile ştiinţifice: fie una universală, fie una ipotetică. Ea asertează referinţa atributivă, cum ar spune Donnellan. Pentru a scoate în relief afilierea empiristă a lui Hobbes, este util de remarcat că Locke surprinde aceeaşi idee în propria sa terminologie:

> ... ce semnificaţie au termenii generali ? Pentru că este evident că ei nu semnifică doar un lucru particular; atunci n-ar mai fi termeni generali, ci nume proprii; iar pe de altă parte, ei nu semnifică o pluralitate; altfel, „om" şi „oameni" ar semnifica unul şi acelaşi lucru... Ceea ce cuvintele semnifică este un TIP de lucruri; iar fiecare face asta fiind un semn al unei idei abstracte din minte; lucrurile existente sunt atribuite ideii corespunzătoare numelui sau, ceea ce e totuna, tipului corespunzător. (*Essay*, vol. II, p. 22)

Locke este aici de acord cu Hobbes în înlocuirea cu esenţe nominale a esenţelor reale din tradiţia platonică. Hobbes consideră că „eroarea grosolană a metafizicienilor" (*Co*, II, 4) este o astfel de reificare. Dar termenii generali sau, cum le spune Hobbes, numele abstracte „denotă cauza unui nume concret, nu lucrul însuşi" (*ibid.*, II, 30). Fireşte, el foloseşte „cauză" cu sensul de „raţiune", dar acest sens este unul comun (de exemplu, la Spinoza şi Leibniz). Aceasta nu conduce la tipul de probleme pe care Davidson, de pildă, le vede

1. În original „the «counters» of mind".

într-o astfel de presupusă fuziune putativă, pentru că ştiinţa este considerată drept un ideal sistematic; cauza aici este formală, şi nu eficientă: ceea ce concordă cu înţelesul unui nume este cauza sa eficientă, pe când ceea ce rezultă din înţelesul unui nume abstract este cauza sau raţiunea sa. Aceste lucruri nu trebuie gândite în sens temporal dacă luăm în considerare înţelesul, deşi există un astfel de sens când privim procesul de deducţie din perspectiva actului înţelegerii (*Co*, II, 20).

Pe de altă parte, ceea ce Hobbes numeşte un nume concret îl angajează faţă de existenţa actuală (cel puţin în minte) a obiectelor sau fantasmelor care sunt sursa numelor abstracte: dar aici e o prăpastie epistemică, deoarece întemeierea acestora pe experienţă nu le asigură universalitatea pe care o exprimăm cu ajutorul lor: „Din experienţă nu se poate deduce nimic universal" (*El*, I, 3). Supositumul este locusul existenţial; în aceasta constă empirismul lui Hobbes: referinţa universală pe care o creăm prin numele abstracte indică nominalismul hobbesian. Prin urmare, atunci când „este" nu e folosit ca şi copulă, ci ca referinţă existenţială, această folosire nu e o chestiune de ştiinţă, ci una de experienţă. În consecinţă, Hobbes se opune argumentului ontologic cartezian: predicarea existenţei despre ideea de Dumnezeu trebuie să fie ori o problemă de definiţie, care e arbitrară referindu-se la individualul despre care oamenii cred că ar fi Dumnezeu, ori e pur şi simplu improprie dacă e luată în considerare în sensul experienţial al lui „este", pentru că astfel se asumă ceea ce trebuia demonstrat.

Russell, în ciuda unei epistemologii mai puţin empirice, analizează confuzia:

> Enunţul „Socrate este om" este fără îndoială ECHIVALENT cu „Socrate este înzestrat cu proprietăţile umane"[1], dar nu e vorba de acelaşi enunţ. ESTE-le din „Socrate este înzestrat cu proprietăţile umane" exprimă relaţia dintre subiect şi predicat; iar ESTE-le din „Socrate este om" exprimă identitatea. (Aici identitatea este o condiţie existenţială, atribut al lui Socrate.) Este o ruşine pentru rasa umană că a ales să folosească acelaşi cuvânt pentru aceste două idei complet diferite. („Descriptions", XVII, 100)

(Al treilea mod de a-l folosi pe „este", pe care Donnellan îl numeşte „referenţial" şi pe care îl adaugă primelor două, în opoziţie cu concepţia despre descripţii a lui Russell sau Strawson, operează o referinţă, chiar şi când enunţul în care apare nu e adevărat. Aceasta face posibil, în principiu, pentru Hobbes să accepte şi enunţuri non-ştiinţifice. Dar tema nu e interesantă pentru această discuţie, deoarece respectivele enunţuri nu au nici un rol în teoria hobbesiană a ştiinţei.)

Enunţurile existenţiale, tocmai din cauza structurii lor uşor de infirmat, nu sunt enunţurile fundamentale ale ştiinţei. Adevărul sau falsitatea lor sunt

1. În original, cele două propoziţii sunt „Socrates is a man", respectiv, „Socrates is human".

contingente. Iar Hobbes face într-adevăr distincţia între enunţuri necesare (sau definiţionale) şi enunţuri contingente. Enunţurile contingente, care apar deseori într-o formă lingvistică non-copulativă, sunt foarte utile nu numai în viaţa cotidiană, ci şi prin prisma caracterului ipotetic al ştiinţelor naturii. Revenind la exemplul de mai sus de propoziţie contingentă, cineva se poate întreba, oricât de ciudat ar părea, dacă nu cumva e adevărat că Molière este autorul lui *Waverley*. Numele legate aici nu formează o structură definiţională; ele nu funcţionează ca designatori rigizi, adică indicând ceea ce înţelegem prin ele în orice lume posibilă.

Dar atunci se pune următoarea întrebare: dacă definiţiile sau enunţurile fundamentale ca „Omul este o fiinţă vie şi raţională" nu sunt demonstrabile, ci sunt girate de experienţă, de ce nu pot fi infirmate de experienţă (Hobbes numeşte aceste enunţuri necesare adevăruri eterne [*Co*, II, 10])? Necesitatea, ne reaminteşte el, ţine de limbaj; cum noi impunem criteriul, adevărul lor e etern numai datorită semnificaţiei numelor pe care le-am creat; prin urmare, „rămân adevărate chiar dacă nu e (de fapt) necesar pentru om sau animal că există etern" (*ibid.*). Acest lucru este, bineînţeles, consistent cu cele două folosiri ale conceptului „existenţă".

Totuşi, concluzia de mai sus pare să fie una bizară; omul nu creează doar adevărul cu ajutorul limbajului, ci şi eternitatea. Sau poate, şi asta e mai în spiritul hobbesian, trebuie să ne reamintim că eternitatea de care se vorbeşte aici nu există dintotdeauna şi pentru totdeauna, nu este o condiţie existenţială, ci e vorba de o eternitate dincolo de existenţă, ca aceea a conceptelor matematice. Totuşi, un lucru interesant este că, în ciuda ontologiilor diferite, atunci când Platon vorbeşte în *Republica* de ideea eternă a unui artefact uman (de pildă, un pat), el se găseşte, metodologic, pe aceeaşi poziţie cu Hobbes. O idee de asemenea demnă de remarcat este şi aceea că, deşi geometria a influenţat metoda secolului al XVII-lea, atât Hobbes, cât şi Spinoza sunt extrem de precauţi în privinţa abstracţiilor. Iată ce scrie Spinoza:

> Orice lucru natural poate fi gândit, indiferent dacă există sau nu. După cum nici faptul că începe să existe nu poate fi dedus din definiţia sa, tot aşa nici faptul că va continua să existe nu poate fi dedus. (*Tratatul politic*, p. 291)

Foarte asemănătoare la amândoi, abordarea sistematică a construcţiei teoretice în ştiinţele naturale a întâmpinat, firește, opoziţia modernilor. Pentru că deşi asigură fermitatea deductivă, pe linia programului de construire a unor limbaje ideale (Tarski, Carnap), totuşi are dezavantajul de a nu face faţă schimbărilor de paradigmă. Asta face să pară că fizica newtoniană este complet diferită de fizica relativistă, fapt ce poate fi mai uşor de acceptat în cazul diferitelor geometrii – euclidiană, riemanniană, lobachevskiană –, dar violent contra-intuitiv în cazul oricărei ştiinţe a naturii. Între cercetători, consensul s-a obţinut considerând aceste sisteme conceptuale mai curând ca progresive decât ca autonome.

Hobbes lasă loc însă anumitor reorganizări progresive în ştiinţele naturii, recunoscând caracterul ipotetic al acestei activităţi. Ştiinţele naturii, spune Hobbes, argumentează de la efect înspre cauză, spre deosebire de matematică şi filosofia civilă. În cea din urmă, spre deosebire de ştiinţele naturii, putem atinge certitudinea:

> Filosofia civilă este demonstrabilă, pentru că statul (*commonwealth*) este creaţia noastră. Noi însă nu cunoaştem corpurile naturale prin construcţie, ci doar prin efectele lor, de aceea nu putem să demonstrăm că se vor produce chiar acele cauze pe care le urmărim, ci doar că acestea e posibil să se producă. (*E. W.*, VII, 184)

Nu e deloc clar de ce un nume, ca „om", care denotă nu conceptul din minte, ci toţi indivizii care cad sub această semnificaţie, poate să-şi piardă caracterul etern sau capacitatea de a referi, ca efect al noilor experienţe. Mai mult, enunţurile elementare ale filosofiei politice pe care le formulăm noi sau, mai bine zis, pe care le-a formulat Hobbes se bucură de o anumită certitudine metodologică; dar aceasta e bazată pe nechestionarea „nemijlocirii" empirice a naturii umane, pe care se bazează termenii politici: observaţia intenţionează să ia în discuţie prăpastia citată mai sus. E posibil ca însăşi concepţia lui Hobbes despre natura umană să fie, într-o anumită măsură, falsă; sau, chiar adevărată fiind, natura umană să fie capabilă să se transforme în timp, aşa cum specula Kant. Hobbes posedă instrumentele tehnice să accepte acest lucru, cu toate că pierde din forţa folosirii cuvântului „certitudine", să spunem, o asociere cu cartezianismul: este vorba de o certitudine slăbită: justificarea sa constă în consens, şi nu în natură.

Angajat faţă de Noua ştiinţă, Hobbes se opune explicaţiilor teleologice, adică ştiinţei calitative anterioare lui Galilei. Nu mai are valoare nici măcar istoria naturală a creaturilor vii, cu legile ei de dezvoltare către maturitate, care constituiau criteriul de a compara indivizii în cadrul unei specii. Standardul de eficacitate funcţională este abstract, valoarea actuală sau concretă există numai în funcţie de circumstanţe. Condiţia existenţială totdeauna prezentă şi dorinţa particulară sunt cele care dau valoare lucrurilor, o valoare concretă, nu abstractă sau ideală. Pentru Hobbes, lucrurile din natură sunt fapte, nu valori; de exemplu, când cineva consideră un om bun este pentru că îl consideră capabil să facă un lucru anume:

> nu se poate vorbi de ceva ca fiind bun pur şi simplu; dacă ceva e bun, atunci e bun la ceva sau pentru cineva. (*H*, XI, 4)

Dorinţele noastre sunt fundamentale în actul evaluării. Fireşte, dorinţele sunt naturale. Când le ia în considerare în mod abstract, adică în afara oricărei condiţionări, *per impossible*, Hobbes susţine că sunt comune tuturor oamenilor într-un sens structural. El acordă introspecţiei capacitatea de a sonda „nu acest sau acel om particular, ci umanitatea" (*L*, Intro, 4). Însă introspecţia furnizează un argument foarte slab dacă e folosită doar ca generalizare asupra persoanei;

dar, împreună cu experienţa asupra comportamentului uman, îi asigură lui Hobbes suficiente justificări pentru a fi suspicios în privinţa încrederii pe care o poate avea în individ. În această suspiciune stă fundamentul unora din enunţurile de bază ale filosofiei sale politice, prezentată ca ştiinţă.

Dar factorul existenţial sau circumstanţial constă în aceea că oamenii doresc lucruri diferite; această luare în calcul a experienţei temporale aduce în prim-plan condiţiile acţiunilor politice concrete. Dacă omul este un artizan, mai ales construind statul, el îşi determină şi condiţiile în care acţionează. Astfel că valoarea, având sursa în dorinţă, joacă sau nu un rol în funcţie de circumstanţe:

> Pentru că e în natura binelui sau răului să reiasă din natura circumstanţelor. (*H*, XI, 4)

Hobbes, fireşte, consideră autoconservarea ca fiind dorinţa esenţială a omului şi fundamentul natural al societăţii civile; totuşi, ţinând cont de diferenţele dintre existenţa eternă sau conceptuală şi cea actuală, Hobbes acceptă că unii oameni consideră alte dorinţe mai importante decât aceea de a-şi conserva viaţa. Răspunsul său la această stare de fapt, pentru a o supune definiţiei, este că numeşte aceşti oameni drept nebuni. Dar nu este astfel înşelat de propriul său limbaj? Sau tocmai ne explică ce înseamnă cuvântul „nebun" în relaţie cu omul integrat într-o ordine politică?

Nu numai adevărul cert este invenţia ştiinţei, în sensul „certitudinii", deja discutat, ci şi criteriul cert al virtuţii şi viciului face obiectul convenţiilor sau al enunţurilor politice (*civic propositions*) asertate de către stat:

> A da o lege înseamnă deci a da o raţiune (*to make a cause*) a dreptăţii şi a face ca această dreptate să se înfăptuiască. (*E. W.*, IV, 253)

Hobbes este pe aceeaşi poziţie cu convenţionaliştii antici, sofiştii, spunând:

> Nu înţelepciunea, ci autoritatea dă legea. (*Dialogue*, 55)

Acest lucru poate suna supărător urechii, ca de altfel şi:

> VALOAREA unui om este, dintre toate lucrurile, preţul său. (*L*, X, 151)

Poate că aceasta se întâmplă pentru că acela care se opune atât de aprig înţelepciunii, fiind prin urmare un adept al lui Hobbes, este în acelaşi timp pândit de pericolul de a respinge ceea ce Leibniz a numit „supernominalismul" lui Hobbes.

Nu trebuie să pierdem din vedere că, la Hobbes, convenţionalismul este o formă de umanism. Ne aflăm în tradiţia sofistului Protagoras, cel care considera omul ca măsura adevărului şi a binelui. Însă într-adevăr, astfel avem de înfruntat un alt umanism: universalismul lui Platon, fundamentat pe natură. În mitul lui Protagoras asupra originii societăţii, din dialogul lui Platon, acesta, asemeni lui Hobbes mai târziu, descrie omul ca fiind slab şi ameninţat prin natura sa

originară. Numai prin darurile ulterioare, *tehne* sau meşteşugul, de la Prometeu, şi *dike* sau dreptatea, de la Zeus, adică printr-o a doua natură, omul se poate apăra pe sine construind o societate. Această poveste încântătoare este sugestivă pentru doctrina lui Hobbes; el consideră darurile ca fiind capacitatea de control a omului asupra circumstanţelor, prin crearea adevărului şi a binelui social, prin intermediul legilor civile.

Disputa dintre umanismul platonic şi cel al doctrinei lui Protagoras se vede la fel de bine în disputa dintre Descartes şi Hobbes. În *Cratylos*, Platon susţine teza că limbajul este fondat pe natură; altfel spus, dincolo de schimbările istorice şi de alte inovaţii, există un imperativ ontologic în raţionalitatea limbajului. Lingvistica lui Descartes, folosind capacitatea privată de *cogitatio*, prin *lumen naturalis*, produce unele idei necesare, cum este existenţa lui Dumnezeu; acesta este fundamentul metafizic pentru structura esenţială a limbajului şi a ştiinţei. Aici certitudinea este naturală, şi nu artificială sau convenţională. O astfel de doctrină poate funda un concept precum „drepturile omului" în Revoluţia franceză; şi, cu siguranţă în spirit, e opusă doctrinei lui Hobbes, după care orice suveran este măsura obligaţiilor politice (*civic obligations*) ale supuşilor săi. O dată cu umanismul platonic şi cartezian, asumăm ca fundamental un sens al dreptăţii, universal şi natural; pe de altă parte, umanismul lui Protagoras şi al lui Hobbes ia drept fundamental sensul dreptăţii – convenţie, impus prin contractul între indivizi.

Disputa continuă şi în secolul XX. Există o evidentă legătură între ideile politice ale lui Chomsky şi lingvistica sa carteziană. Gramatica de profunzime poate fi numită esenţa naturală a oricărui limbaj comun sau de suprafaţă; este structura logică ce guvernează şi coagulează fiecare limbă istorică particulară. Această structură (sau raţionalitate) este înnăscută fiinţelor umane; dacă o astfel de structură de profunzime este luată în considerare ca ordine morală, se poate trage concluzia că oamenii, la rândul lor, îşi pot înţelege condiţia istorică, suprafaţa lucrurilor, având acces privat la o interioritate care e universală. Standardele normative, modul prin care se poate evita absurditatea morală şi politică nu se găsesc la suprafaţă, ci în adâncime, întocmai cum cineva reuşeşte să evite absurditatea unei propoziţii fără a apela la nivelul sintactic.

Wittgenstein este omul suprafeţei; dar e foarte greu să te menţii la suprafaţă şi îţi trebuie multă tărie să nu cauţi valorile în profunzimi reificate. Aceasta pare a fi mai mult o atitudine zen. Într-un sens larg, Wittgenstein a moştenit poziţia protagoreică în dezbatere: „regulile", spune el, „nu sunt nimic fără instituţii". *„Auf den privaten Ubergang von dem Geschenen zum Wort konnte ich keine Regeln anwenden. Hier hingen die Regeln wirklich in der Luft; da die Institution ihrer Anwendung fehlt."* (*P.U.*, I, 380) Oricât de dificil de înţeles, prin subtilitatea ei, ar fi poziţia lui Wittgenstein, forţa ei explicită rezidă în susţinerea convenţionalismului. Anthony Kenney, un discipol atât al lui Descartes, cât şi al lui Wittgenstein, scrie:

Dacă noutatea lui Descartes a fost să identifice mentalul cu privatul, contribuţia lui Wittgenstein constă în a le separa. După Wittgenstein, tendinţa noastră este de a echivala ceea ce e mental cu ceea ce e specific utilizatorilor limbajului: dar dacă argumentele lui Wittgenstein sunt corecte, atunci limbajul nu poate fi privat. („Cartesian Privacy", p. 360).

Nu cred că e deplasat deloc dacă înlocuim numele lui Wittgenstein cu cel al lui Hobbes în pasajul tocmai citat. Hobbes ne spune că oamenii pot folosi semne şi simboluri, dar „dacă simbolurile inventate nu sunt accesibile şi celorlalţi, toată cunoaşterea ştiinţifică va pieri o dată cu cel ce foloseşte astfel de simboluri" (*Co*, II, 2). Aceste simboluri trebuie să fie transformate în semne asupra înţelesului cărora oamenii au căzut de acord, asemeni numelor, astfel încât sarcinile care presupun cooperarea, cum sunt ştiinţele naturii, să poată fi îndeplinite. Suprafaţa la Hobbes nu constă doar în asumarea directă a obligaţiei de a te supune voinţei suveranului, ci, asemenea lui Wittgenstein şi Protagoras, deşi ia în discuţie natura umană, psihologia sa nu este ontologică şi nu există nici o speranţă să-şi deducă metafizic normele fundamentale. Umanismul său constă în aceea că acordurile între indivizi, fie ele explicite sau tacite, creează o *lebenswelt;* astfel, oamenii îşi exprimă dorinţele printr-un act de voinţă. Dacă vom considera că factorul circumstanţial este implicat aici, atunci problema principală a disputei, inima ei, este dacă nimic altceva nu mai e necesar pentru a instaura dreptatea.

Ben-Gurion University of the Negev

Bibliografie

Hobbes:

El = *Elements of the Law*, ed. Tönnies (London: Cass, 1969).
Co = *De corpore*, eds. Hungerland şi Vick (New York: Abaris, 1981).
L = *Leviathan*, ed. Macpherson (Harmondsworth: Penguin, 1968).
H = *De homine*, ed. Gert (Garden City: Doubleday, 1972).
D = *Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Law of England*, ed. Copsey (Chicago: University of Chicago Press, 1971).
E.W. = *English Works*, ed. Molesworth (London: 1841).

Alţi autori:

Bertman, Martin A.

1. „Hobbes: Philosophy and Method", *Scientia*, 108 (1973), 769-80.
2. „Hobbes on Language and Reality", *Revue internationale de philosophie*, 32 (1978), 536-551.
3. „Hobbes and Performatives", *Critica*, 10:30 (1978), 42-53.
4. „Constitutive and Regulative Rules in Hobbes", in *Hobbes*, ed. van der Bend (Amsterdam: Rodopi, 1981), pp. 9-15.
5. „Hobbes: Language and the Is-Ought", in *Hobbes's Science of Natural Justice*, eds. Walton şi Johnson (Nijhoff, 1987), pp. 99-109.

6. *The Natural and Artifacted Good* (Basle: Lang, 1981).
Chomsky, Noam, „Deep Structure, Surface Structure and Semantic Representation", in *Semantics*, eds. Steinberg şi Jakobovits (New York: Cambridge University Press, 1973).
Donnellan, Keith S., „Reference and Definite Descriptions", *Philosophical Review*, LXXV (1966), 281-304.
Kenney, Anthony, „Cartesian Privacy", in *Wittgenstein*, ed. Pitcher (Garden City: Doubleday, 1966).
Kripke, Saul, „Identity and Necesity", in *Identity and Individuation*, ed. Munitz (New York: New York University Press, 1971).
Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Fraser, vol. II (New York: Dover, 1959).
Putnam, Hilary, „Is Semantics Possible", in *Language, Belief, and Metaphysics*, eds. Kiefer şi Munitz (New York: New York University Press, 1970).
Russell, Bertrand, *Logic and Knowledge*, ed. Marsh (London: Allen and Unwin, 1956).
Spinoza, *Works*, ed. Elewes, vol. I (New York: Dover, 1955).
Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations* (New York: Macmillan, 1959).

Traducere de Sorin-Ioan Bangu

ELDON EISENACH

II.5. DOUĂ LUMI ALE LIBERALISMULUI: RELIGIE ŞI POLITICĂ LA HOBBES[1]

„Raţiunea... departe de a ne învăţa ceva despre natura lui Dumnezeu... nu ne poate învăţa nimic despre propria noastră natură, şi nici despre natura celei mai mici creaturi în viaţă."

Hobbes, *Leviathan*

„Căci legea este... întreaga raţiune pe care o avem."

Hobbes, „The Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance"

Acest studiu începe prin a aborda structura şi dinamica primei jumătăţi a *Leviathanului*, în trei contexte: cel al istoriei trecute, cel al stării naturale şi cel al unei societăţi politice, stabilite în istorie în conformitate cu standardele descoperite prin intermediul raţiunii naturale. Primul scop pe care îl vizez prin izolarea acestor contexte este cel de a arăta că fiecare dintre ele este deficitar în mod radical. Omul, în istorie, luptă, exploatează, îşi transformă iluziile în legi şi jertfeşte neobosit viaţa sa şi a altora, ca sacrificiu adus unor idoli născuţi din propria sa imaginaţie. Omul din starea naturală nu este corupt de istorie, dar este, în schimb, incapabil să-şi transforme intenţiile în acţiuni: sărăcia, sălbăticia şi conflictul îi marchează viaţa sa scurtă şi mizeră. Omul, în comunitatea civilă raţională a lui Hobbes, este absurd: pentru a-şi păstra viaţa, el se uneşte cu alţii, creând un suveran care are puterea de a-l distruge după voie. Mai mult chiar, acest suveran, creat artificial şi de a cărui voinţă depind toate lucrurile, este demn de milă datorită slăbiciunii sale: loialitatea supuşilor săi se sfârşeşte acolo unde începe siguranţa lor personală. Şi mai mult încă, raţiunea naturală şi religia naturală îi învaţă pe supuşi că răsplata supremă pentru o viaţă dedicată virtuţii şi sacrificiului este aceeaşi cu pedeapsa supremă

1. Fragmentul tradus a fost selectat din Eldon Eisenach, *Two Worlds of Liberalism: Religion and Politics in Hobbes, Locke, and Mill*, University of Chicago Press, 1981, partea I, şi preluat cu acordul University of Chicago Press. Titlul selecţiei îi aparţine coordonatorului acestui volum.

pentru o viaţă a viciului total, şi anume moartea eternă. Orice persoană individuală sau orice prinţ străin care ar promite o răsplată mai mare pentru supunere ori o pedeapsă mai mare pentru nesupunere (şi ale cărui promisiuni ar fi crezute) ar înlocui imediat Leviathanul.

Comunitatea civilă construită raţional de Hobbes este pe atât de lipsită de vreo finalitate istorică, pe cât instituirea ei se sustrage posibilităţii istorice: el îşi încheie prima jumătate a *Leviathanului* cu speranţa că acest manual al politicii ştiinţifice „derivate din principiile raţiunii naturale" va cădea în mâinile unui prinţ incoruptibil, care astfel va „da acestui adevăr al speculaţiei utilitate prcatică"[1]. Dar concepţia politică a lui Hobbes nu se sfârşeşte cu această speranţă vană. Urmează cea de-a doua jumătate a *Leviathanului*, care conţine o interpretare a istoriei iudeo-creştine şi a semnificaţiei acesteia pentru viaţa politică şi morală a omului. A doua jumătate a *Leviathanului* nu reprezintă o întreprindere nouă şi cu totul distinctă. Obiectul ei, modul de argumentare şi asumpţiile psihologice sunt, toate, introduse în primele capitole (10-12) ale cărţii. Aceste capitole, situate între cele dedicate psihologiei şi epistemologiei (1-9) şi cele care descriu starea naturală şi legile ei (13-16), dau o explicaţie filosofic coerentă a creşterii şi prăbuşirii regimurilor politice în istorie. Această teorie a istoriei de la începutul *Leviathanului* trebuie explicată, din două motive: în primul rând, în restul primei părţi şi pe parcursul întregii părţi secunde, Hobbes ignoră întru totul ceea ce a spus în aceste capitole; iar în al doilea rând, toate elementele majore ale acestor capitole sunt reintroduse în ultimele două părţi, însă, de această dată, în contextul legilor biblice şi al istoriei eclesiastice corupte (în partea a IV-a) şi în cel al credinţei biblice şi al profeţiei mântuirii (în partea a III-a).

Exegeza contemporană a ignorat legătura dintre teoria generală a politicii în istorie (expusă de Hobbes în cele trei capitole) şi întreaga parte secundă şi „religioasă" a *Leviathanului*. A rezultat de aici o varietate de abordări alternative, fiecare dintre ele conţinând o slăbiciune *prima facie*. Cea mai simplă şi mai des utilizată alternativă este aceea de a scrie despre întreaga jumătate secundă a *Leviathanului* că ar fi „nonfilosofie" şi, prin urmare, nedemnă de atenţie serioasă. Consecinţa acestei abordări a fost ignorarea (sau neînţelegerea radicală) a explicaţiei filosofice date istoriei şi religiei în partea I[2]. O altă

1. Thomas Hobbes, *Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civill* (New York şi Londra, Everyman's Library, 1950), p. II, cap. 31, pp. 318-319. În continuare, va fi citat ca *Leviathan*, parte, capitol şi pagină. *English Works*, ed. Molesworth (Londra, 1841), vol. 5, p. 194. În continuare, va fi citat ca *E.W.*
2. D.P. Gauthier (*The Logic of Leviathan*, Oxford, 1969, p. 201) le spune cititorilor săi că aceia care caută să înţeleagă „structura pozitivă şi conţinutul sistemului moral şi politic al lui Hobbes pot, fără riscuri, să omită" propria sa discuţie concluzivă, desfăşurată pe întinderea a cinci pagini, asupra ultimei jumătăţi a

alternativă este aceea de a reuni religia naturală şi cea supranaturală sub denumirea generală de „teism" şi de a reduce, astfel, cea de-a doua jumătate a *Leviathanului* la o aplicare (creştinismul) a unui principiu mai general (religia naturală, Dumnezeul naturii)[1]. Această abordare nu doar că face o confuzie între două sensuri ale religiei pe care Hobbes le distinge în mod constant, ci ignoră, de asemenea, faptul că Hobbes neagă cu totul eficacitatea mundană a unei religii bazate pe ceea ce ne poate spune raţiunea, neasistată de o altă facultate. După cum afirmă răspicat Hobbes, încă din capitolele 11 şi 12, nici o filosofie civilă sau morală din trecut nu şi-a găsit aplicarea în lume fără ajutorul zeilor supranaturali, reali sau imaginari; de-a lungul întregii istorii umane, profeţii, şi nu filosofii, au fost părinţii intelectuali ai opiniilor care au creat puterea printre oameni.

O a treia variantă, mai plauzibilă, este aceea de a vedea a doua jumătate a *Leviathanului* ca „politică practică" – ca o manipulare abilă din partea lui Hobbes a unor *pattern*-uri dominante de gândire, cu scopul de a face ca învăţăturile sale morale şi politice să devină acceptabile pentru contemporanii săi[2]. În mod curios, această interpretare este adesea autoruinătoare, atunci când este adăugat faptul că teologia hobbesiană este atât de evident revoltătoare, atât de îndepărtată de opiniile creştine respectabile, încât nici un credincios informat, contemporan lui Hobbes, nu s-ar lăsa înşelat de ea. Dar, chiar şi în lipsa unei astfel de caracteristici autodistructive, această viziune alternativă conţine asumpţia implicită că politica lui Hobbes nu necesită nici un fel de credinţă supranaturală şi că societăţi care adoptă principii religioase manifest diferite,

---

Leviathanului şi, ne putem imagina, pot omite chiar textul însuşi. Pentru un survol bibliografic al acestei alternative, vezi Charles D. Tarlton, „The Creation and Maintenance of Government: A Neglected Dimension of Hobbes's Leviathan", *Political Studies* 26 (Septembrie 1978): 307, n.1.

1. Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford, 1957, cap. 13-15, şi M.M. Goldsmith, *Hobbes's Science of Politics*, New York, 1966, pp. 214-217.
2. Sheldon Wolin (*Politics and Vision*, Boston, 1960, pp. 273-274 şi 335-337) şi C.B. MacPherson (*The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, 1962, pp. 224-229) subliniază utilizarea expeditivă a religiei supranaturale la Hobbes şi, mai târziu, la Locke. F.C. Hood (*The Divine Politics of Thomas Hobbes*, Oxford, 1960) răstoarnă accentul şi susţine că întreaga teorie hobbesiană a politicii este structurată în jurul tradiţiei creştine şi explicată de aceasta, în ciuda atacurilor lui Hobbes la adresa catolicismului, ierarhiei claricale şi a prezbiterianismului. Michael Oakeshott, în „Introducerea" la *Leviathan* (Oxford, 1960, p. XLVI, n.), susţine că ultima parte a *Leviathanului* face irelevantă discuţia lui Hobbes despre legea naturală din primele părţi ale lucrării. Oakeshott trage concluzia (pp. XLIV-XLV şi LXII-LXIII) că Hobbes a construit o religie civilă, prin transformarea credinţei creştine într-o teologie civilă. Leo Strauss (*The Political Philosophy of Hobbes*, Chicago, 1963, capitolul 5), cartografiază relevanţa scrierilor hobbesiene despre religie, dar tinde să vadă puritanismul ca ieşind din sfera tradiţiei iudeo-creştine.

sau care nu adoptă nici un principiu religios sunt în mod egal capabile să instituie şi să menţină comunitatea civilă descrisă de Hobbes. A asuma contrariul, adică faptul că între cele două jumătăţi ale *Leviathanului* există o legătură completă, nu înseamnă a nega „politica practică" a celei de-a doua jumătăţi, ci a insista asupra ideii că o astfel de „politică practică" reprezintă o parte necesară a filosofiei politice hobbesiene. Cu alte cuvinte, filosofia din prima jumătate şi teologia din cea de-a doua sunt reunite în *Leviathan* prin intermediul istoriei: viaţa politică există în timp, creată şi susţinută de către toţi oamenii care acţionează în limitele constrângerilor impuse de memorie, de dorinţele prezente şi de profeţii. Prin urmare, înainte de a trece la analiza textului însuşi, sunt necesare câteva remarce care să clarifice modul în care conceptele de „timp" şi „istorie" ne pot ajuta să vedem *Leviathanul* ca pe o singură carte unitară.

Religia supranaturală este ea însăşi istorie: ea reprezintă o credinţă într-o naraţiune particulară despre trecut, prezent şi viitor şi o acceptare din partea credincioşilor a tuturor datoriilor religioase, politice şi morale care respectă şi susţin acea naraţiune[1]. Astfel, prima justificare pentru a lua în serios părţile III şi IV ale *Leviathanului* poate fi găsită în principiile psihologice ale lui Hobbes: fiecare om caută un sens pentru propria sa viaţă, integrându-şi propria istorie personală şi propriul destin într-o naraţiune mai largă despre istoria şi destinul lumii. A cunoaşte acest lucru înseamnă a înţelege că puterea regimurilor politice în istorie este generată de o credinţă religioasă supranaturală, care îi motivează pe oameni să fie dispuşi a muri pentru apărarea propriilor „interese", adică a destinelor lor ultime.

O a doua utilizare a dimensiunii istorice pentru înţelegerea *Leviathanului* este legată de problema multitudinii de paradoxuri şi/sau de absurdităţi pe care comentatorii pretind să le fi descoperit în prima jumătate a cărţii. Privind prima jumătate din perspectiva „istoriei revelate" abordate în cea de-a doua, se poate arăta că multe dintre aceste pretenţii sunt lipsite de fundament, în timp ce o mare parte dintre conceptele centrale ale politicii hobbesiene (autorizarea,

1. Pentru acest sens al religiei ca istorie, J.G.A. Pocock, „Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes", *Politics, Language and Time*, New York, 1973; despre rolul specific al teologiei milenare şi al politicii radicale în Anglia secolului al XVII-lea, în J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment*, Princeton, 1975, capitolele 1, 2, 11, 15; Cristopher Hill, *The World Turned Upside Down, Radical Ideas During the English Revolution*, Harmondsworth, 1975, capitolele 6-19; despre aceeaşi temă, în America secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea, in Alan Heimert, *Religion and the American Mind*, Cambridge, Massachussets, 1966; Sacvan Bercovitch, *The Puritan Origins of the American Self*, New Haven, 1975, şi „The Typology of America's Mission", *American Quarterly* 30, Summer, 1978, 135-155.

obligaţia, convenţia) îşi modifică sensul[1]. Un al treilea motiv pentru care istoria se dovedeşte a fi valoroasă ca element de legătură este acela că ea ne permite să vedem mai clar locul *Leviathanului* în contextul crizei politice din Anglia secolului al XVII-lea. Remarcabila revărsare de scrieri pe tema obligaţiei politice, ocazionată de controversa asupra „Angajamentului" (*Engagement*), combina discursul filosofic cu cel teologic şi istoric. O considerare a *Leviathanului*, în întregimea sa, nu doar că ne permite să beneficiem de o perspectivă comparativă, oferită de exegeza istorică, ci ne oferă, de asemenea, elemente suplimentare pentru înţelegerea structurii particulare a lucrării[2].

Un ultim mod de a sublinia rolul istoriei ca mijloc de a înţelege relevanţa religiei pentru politica *Leviathanului* este unul retrospectiv. Cu ajutorul celei de-a doua jumătăţi a *Leviathanului*, putem înţelege mai clar locul politicii lui Hobbes în dezvoltarea intelectuală ulterioară a liberalismului. Teologia lui

---

1. Multe dintre aceste critici la adresa *Leviathanului* vizează doar prima sa jumătate şi evidenţiază neajunsuri pe care Hobbes le abordează, cu claritate, în a doua jumătate a cărţii, chiar dacă în limbajul şi cu ajutorul categoriilor mai puţin familiare ale credinţei religioase supranaturale. Hanna Pitkin („Hobbes's Concept of Representation - I", *American Political Science Review* 58, iunie 1964, 340) ajunge la concluzia că teoria hobbesiană a reprezentării duce cu gândul la o „lume a maşinilor, al căror comportament este explicit programat, în avans. Astfel de fiinţe nu ar resimţi în nici un fel nevoia unor concepte cum ar fi motivele, intenţiile, încrederea şi simpatia". Ellen Wood (*Mind and Politics, An Approach to the Meaning of Liberal and Socialist Individualism*, Berkeley, 1972) pune în contrast teoriile engleze şi pe cele continentale ale sinelui, ca şi când prima perspectivă s-ar înscrie, în întregime, într-o logică a interesului material. Capacitatea altruismului social şi cea a loialităţii faţă de comunitate sunt văzute ca lipsind din formulările lui Hobbes, pe când, de fapt, el indică exact aceste elemente ca derivând din credinţa religioasă supranaturală.
2. Irene Coltman, *Private Men and Public Causes*, Londra, 1962, în special pp. 11-26 şi 197-239; A. Woolrich, „Oliver Cromwell and the Rule of the Saints", in R.H. Parry (ed.), *The English Civil War and After, 1642-1658*, Berkeley, 1970; W.E. Prall, *The Agitation for Law Reform During the Puritan Revolution*, The Hague, 1966; George Mosse, „Thomas Hobbes: Jurisprudence at the Crossroads", *University of Toronto Quarterly* 15, 1945-1946, pp. 346-355; Quentin Skinner, „History and Ideology in the English Revolution", *Historical Journal* 8, no. 2, 1965, pp.151-178; „The Ideological Context of Hobbes' Political Thought", *Historical Journal* 9, no. 3, 1966, p. 286, şi „Conquest and Consent: Thomas Hobbes and The Engagement Controversy", in G.E. Aylmer (ed.), *The Interregnum: The Quest for Settlement, 1646-1660*, Hamden, Connecticut, 1972; J.A.W. Gunn, *Politics and the Public Interest in the Seventeenth Century*, Londra şi Toronto, 1969, în special pp. 55-108; Margaret A. Judson, *From Tradition to Political Reality: A Study of the Idea set Forth in Support of the Commonwealth Government in England, 1649-1653*, Hamden, Connecticut, 1980; John M. Wallace, *Destiny His Choice, The Loyalism of Andrew Marvell*, Chicago, 1968; şi Perez Zagorin, *A History of Political Thought In the English Revolution*, Londra, 1954.

Hobbes, precum şi interpretarea dată de el istoriei Bisericii îşi găsesc adesea ecoul în opera lui Locke şi, prin mijlocirea acesteia, în filosofia liberală ulterioară. Mai mult, construind o istorie rudimentară de tip „filosofic" sau „natural", ca paralelă şi contraparte a celei sacre şi eclesiastice, Locke oferă, de asemenea, un mijloc de a dezangaja cu totul politica liberală faţă de teologia biblică. În mâinile filosofilor scoţieni din secolul al XVIII-lea şi în cele ale utilitariştilor de mai târziu, această formă a istoriei pare să înlocuiască total contrapartea sa religioasă ca sursă de explicare şi justificare a adevărurilor liberale. Totuşi, dacă nu credem cumva că *această* dezvoltare reprezintă un simptom al sfârşitului relevanţei celei de-a doua jumătăţi a *Leviathanului*, atunci ar trebui să ne reamintim că această formă a istoriei avea să fie curând criticată, în termeni aproape identici cu cei care au fost utilizaţi pentru a discredita prima jumătate a cărţii: ea ar propune o societate care nu poate genera sprijin politic. În această viziune, istoria naturală este, faţă de istoria sacră, ceea ce religia naturală reprezintă faţă de religia supranaturală: ea nu poate înrâuri în nici un fel opiniile şi credinţele oamenilor.

În secolul al XIX-lea, John Stuart Mill, laolaltă cu alţi critici liberali ai utilitarismului, nu s-a îndoit atât de adevărurile psihologice, morale şi juridice ale utilitarismului, cât de suficienţa acestor adevăruri pentru practica politică. Ca şi când ar fi dorit să re-creeze tensiunea dintre cele două jumătăţi ale *Leviathanului*, aceşti autori au ajuns treptat la o înţelegere a liberalismului în termeni istorici: ca o naraţiune şi ca o tradiţie de idei. Această dezvoltare face ca cea de-a doua jumătate a *Leviathanului* să devină la fel de importantă pentru înţelegerea liberalismului de la mijlocul secolului al XIX-lea şi de mai târziu, pe cât este prima jumătate pentru înţelegerea utilitarismului care l-a precedat. Aceşti critici din secolul al XIX-lea nu doar că fac iarăşi loc credinţelor religioase în înţelegerea lor de tip istoric a ascensiunii valorilor liberale, ci integrează variante ale aceloraşi credinţe în maniera lor de a justifica valorile liberale contemporane. Mai mult, acele credinţe care s-au dovedit a fi cele mai folositoare pentru acest proces de revizuire au ghidat crearea unei „istorii liberale a ideilor". Această istorie are o importanţă dublă: în primul rând, ea oferă o alternativă istoriei naturale, iar în al doilea rând, ea constituie, pentru adevărurile filosofice ale liberalismului, o sursă non-raţională a obligaţiei. La fel ca şi a doua jumătate a *Leviathanului*, istoria ideilor începe de la texte care se bucură de autoritate şi care, în urma interpretării, pot să genereze cunoaşterea celor mai înalte datorii ale noastre. Prin urmare, penultima mărturie a relevanţei şi a puterii *Leviathanului* este importanţa sa ca sursă de autoritate pentru istoria ideilor din secolul al XIX-lea. Ultima mărturie a puterii sale asupra liberalismului de secol XIX este aceea că, în ciuda tuturor respingerilor hotărâte ale învăţăturilor sale de către „raţiunea neasistată" a filosofiei analitice, noi continuăm să studiem această lucrare pentru a putea înţelege cine suntem: în termenii lui Hobbes, pentru a înţelege „propria noastră natură". [...]

II.5.1. Politica liberală: dorinţa exterioară, credinţa interioară

„Suntem născuţi în două Lumi şi plămădiţi dintr-o materie care aparţine în aceeaşi măsură fiecăreia dintre ele; prin urmare, nu putem decât să avem, în chip natural, un anumit tip de ataşament pentru ambele."

Anthony Ascham: *Confusions and Revolutions*

În ultimele două părţi ale *Leviathanului*, Hobbes abordează din nou problema misterului şi a relaţiei sale cu politica, dar de data aceasta sub forma profeţiei biblice. Duşmanii cu care luptă Hobbes în părţile a III-a şi a IV-a sunt adesea doctrinele contemporane lui şi reprezintă duşmani temporari – cazuri speciale ale doctrinelor adverse mai generale pe care le respinsese deja în primele două părţi. Totuşi, părţile a III-a şi a IV-a sunt esenţiale în economia lucrării, nu doar pentru abordarea acelor elemente ale naturii umane puse între paranteze în construcţia stării naturale, ci şi pentru abordarea problemei deficienţelor recunoscute de către raţiune ale regatului lui Dumnezeu. Rezolvarea acestor probleme este crucială, pentru ca raţiunea şi pacea să aibă câştig de cauză în istorie.

Hobbes începe partea a III-a a *Leviathanului* întrebându-se cum putem înţelege „nu doar lumea naturală a lui Dumnezeu, ci şi pe cea profetică", adică Biblia. În privinţa acelor lucruri care se află dincolo de înţelegerea raţională „suntem meniţi să ne dedicăm înţelegerii Cuvântului". Testele logicii şi legile epistemologiei sunt lăsate deoparte, căci „credinţa se găseşte în cel ce cuvântează, chiar dacă mintea nu este capabilă să înţeleagă cuvintele rostite"[1]. În lipsa unei „voinţe a supunerii", oamenii care compară rezultatele raţionamentelor lor până când raţionamentul nu mai poate merge mai departe,

1. *Leviathan*, III, 32, p. 322. Warrender, luând ca punct de pornire al argumentaţiei sale doar caracteristicile motivaţionale ale stării naturale, pretinde că nici măcar dumnezeul natural nu este necesar, în mod strict, pentru a face ca teoria hobbesiană a obligaţiei să dobândească coerenţă. Cum cineva poate alege să fie un ateu, argumentează Warrender, urmându-l pe Hobbes, rezultă *a fortiori* că nu este necesar ca toţi să fie creştini. Warrender tinde să lase deoparte discuţia lui Hobbes despre voinţa supunerii, care, susţineam eu, îi plasează pe supuşii comunităţii civile hobbesiene în afara necesităţii motivaţionale presupuse de starea naturală. El transformă necesitatea motivaţională în prudenţă. Pentru un rezumat al ace tui argument, vezi cartea sa *Political Philosophy of Hobbes*, pp. 299-329. Hood (*Divine Politics of Hobbes*, pp. 57-126) dezvoltă o discuţie extinsă despre obligaţie şi despre relaţia acesteia cu „voinţa de supunere", ajungând la concluzia că, în cadrul fixat de primele două părţi ale *Leviathanului*, „obligaţia morală este un mister, despre care Hobbes a scris... doar în termenii credinţei religioase ori în cei ai ficţiunii filosofice" (p. 126).

trebuie fie să ia propriile lor visuri drept profeţia după care vor să se cârmuiască, şi neliniştea propriilor inimi drept duhul Domnului; fie să îndure a fi conduşi de vreun prinţ străin ori de vreunul dintre ceilalţi supuşi asemenea lor înşişi, care ar putea să-i ademenească [...] la rebeliune.

Pe scurt, creştinii trebuie să-l considere pe suveranul creştin ca un „profet al Domnului". Puşi în faţa acestor mistere sacre, oamenii trebuie să aleagă între a crede în suveran ori a „distruge [...] toate legile, atât divine, cât şi umane, şi a reduce întreaga ordine, cârmuire şi societate la haosul iniţial al violenţei şi la războiul civil"[1].

Alegerea pe care Hobbes o oferă oamenilor nu este, în mod clar, una între o viaţă raţională a propriului interes luminat şi a religiei naturale şi o viaţă condusă pe baza unor credinţe non-raţionale. Cu siguranţă, el nu-şi lasă cititorii să aleagă între *Leviathan* (I şi II) şi *Leviathan* (III şi IV). Mai curând, alegerea pe care pare Hobbes să o ofere este una între două forme de credinţe profetice. Prima formă, descrisă ca „politică umană" în prima parte, deturnează în mod sistematic standardele dreptăţii, inserând elemente ale credinţei religioase în arii ale vieţii care pot fi judecate pe temeiuri pur raţionale şi care trebuie să fie judecate astfel. Cealaltă formă, numită „politică divină", pe care Hobbes îi îndeamnă pe oameni să o accepte în partea a III-a, este în mod ferm şi irevocabil separată de standardele legii civile. A accepta al doilea tip de credinţe înseamnă a nega legăturile logice sau morale dintre evenimentele care se petrec la nivelul puterii politice şi cele care se petrec la nivelul sferei private şi al celei civile. La fel ca şi Ascham şi alţii, Hobbes susţine că domeniul credinţei profetice are acelaşi statut ca şi cucerirea politică sau puterea de a pedepsi cu moartea: nici unul dintre aceste lucruri nu poate fi judecat conform standardelor raţiunii care descoperă legea naturală şi legea civilă.

Ceea ce Hobbes a numit o „persoană artificială sau imaginată", creată de oameni din teama de moarte, devine acum suveran, ca voce a profeţiei în care oamenii trebuie să creadă pentru o obţine „viaţa eternă". Întreaga schemă a responsabilităţii juridice pentru acţiuni, dezvoltată în primele două părţi, este, în acest context profetic, pur şi simplu respinsă. În discuţia asupra doctrinelor profetice care se găsesc în Biblie, supusul devine un actor artificial, iar suveranul devine autorul responsabil.

El [suveranul] nu îi poate obliga pe oameni să creadă; deşi, ca suveran civil, el poate promulga legi adecvate doctrinei sale, şi care îi pot uneori obliga pe oameni să îndeplinească anumite acţiuni, pe care ei altfel nu le-ar îndeplini, şi pe care suveranul nu ar trebui să le comande. Cu toate acestea, atunci când sunt comandate, ele devin legi; iar acţiunile exterioare îndeplinite din supunere faţă de legi, fără o aprobare interioară, *sunt acţiunile suveranului*, şi nu ale

1. *Leviathan*, III, 36, pp. 378-379.

II.5.1. Politica liberală: dorința exterioară, credința interioară

„Suntem născuți în două Lumi și plămădiți dintr-o materie care aparține în aceeași măsură fiecăreia dintre ele; prin urmare, nu putem decât să avem, în chip natural, un anumit tip de atașament pentru ambele."

Anthony Ascham: *Confusions and Revolutions*

În ultimele două părți ale *Leviathanului*, Hobbes abordează din nou problema misterului și a relației sale cu politica, dar de data aceasta sub forma profeției biblice. Dușmanii cu care luptă Hobbes în părțile a III-a și a IV-a sunt adesea doctrinele contemporane lui și reprezintă dușmani temporari – cazuri speciale ale doctrinelor adverse mai generale pe care le respinsese deja în primele două părți. Totuși, părțile a III-a și a IV-a sunt esențiale în economia lucrării, nu doar pentru abordarea acelor elemente ale naturii umane puse între paranteze în construcția stării naturale, ci și pentru abordarea problemei deficiențelor recunoscute de către rațiune ale regatului lui Dumnezeu. Rezolvarea acestor probleme este crucială, pentru ca rațiunea și pacea să aibă câștig de cauză în istorie.

Hobbes începe partea a III-a a *Leviathanului* întrebându-se cum putem înțelege „nu doar lumea naturală a lui Dumnezeu, ci și pe cea profetică", adică Biblia. În privința acelor lucruri care se află dincolo de înțelegerea rațională „suntem meniți să ne dedicăm înțelegerii Cuvântului". Testele logicii și legile epistemologiei sunt lăsate deoparte, căci „credința se găsește în cel ce cuvântează, chiar dacă mintea nu este capabilă să înțeleagă cuvintele rostite"[1]. În lipsa unei „voințe a supunerii", oamenii care compară rezultatele raționamentelor lor până când raționamentul nu mai poate merge mai departe,

1. *Leviathan*, III, 32, p. 322. Warrender, luând ca punct de pornire al argumentației sale doar caracteristicile motivaționale ale stării naturale, pretinde că nici măcar dumnezeul natural nu este necesar, în mod strict, pentru a face ca teoria hobbesiană a obligației să dobândească coerență. Cum cineva poate alege să fie un ateu, argumentează Warrender, urmându-l pe Hobbes, rezultă *a fortiori* că nu este necesar ca toți să fie creștini. Warrender tinde să lase deoparte discuția lui Hobbes despre voința supunerii, care, susțineam eu, îi plasează pe supușii comunității civile hobbesiene în afara necesității motivaționale presupuse de starea naturală. El transformă necesitatea motivațională în prudență. Pentru un rezumat al acestui argument, vezi cartea sa *Political Philosophy of Hobbes*, pp. 299-329. Hood (*Divine Politics of Hobbes*, pp. 57-126) dezvoltă o discuție extinsă despre obligație și despre relația acesteia cu „voința de supunere", ajungând la concluzia că, în cadrul fixat de primele două părți ale *Leviathanului*, „obligația morală este un mister, despre care Hobbes a scris... doar în termenii credinței religioase ori în cei ai ficțiunii filosofice" (p. 126).

trebuie fie să ia propriile lor visuri drept profeţia după care vor să se cârmuiască, şi neliniştea propriilor inimi drept duhul Domnului; fie să îndure a fi conduşi de vreun print străin ori de vreunul dintre ceilalţi supuşi asemenea lor înşişi, care ar putea să-i ademenească [...] la rebeliune.

Pe scurt, creştinii trebuie să-l considere pe suveranul creştin ca un „profet al Domnului". Puşi în faţa acestor mistere sacre, oamenii trebuie să aleagă între a crede în suveran ori a „distruge [...] toate legile, atât divine, cât şi umane, şi a reduce întreaga ordine, cârmuire şi societate la haosul iniţial al violenţei şi la războiul civil"[1].

Alegerea pe care Hobbes o oferă oamenilor nu este, în mod clar, una între o viaţă raţională a propriului interes luminat şi a religiei naturale şi o viaţă condusă pe baza unor credinţe non-raţionale. Cu siguranţă, el nu-şi lasă cititorii să aleagă între *Leviathan* (I şi II) şi *Leviathan* (III şi IV). Mai curând, alegerea pe care pare Hobbes să o ofere este una între două forme de credinţe profetice. Prima formă, descrisă ca „politică umană" în prima parte, deturnează în mod sistematic standardele dreptăţii, inserând elemente ale credinţei religioase în arii ale vieţii care pot fi judecate pe temeiuri pur raţionale şi care trebuie să fie judecate astfel. Cealaltă formă, numită „politică divină", pe care Hobbes îi îndeamnă pe oameni să o accepte în partea a III-a, este în mod ferm şi irevocabil separată de standardele legii civile. A accepta al doilea tip de credinţe înseamnă a nega legăturile logice sau morale dintre evenimentele care se petrec la nivelul puterii politice şi cele care se petrec la nivelul sferei private şi al celei civile. La fel ca şi Ascham şi alţii, Hobbes susţine că domeniul credinţei profetice are acelaşi statut ca şi cucerirea politică sau puterea de a pedepsi cu moartea: nici unul dintre aceste lucruri nu poate fi judecat conform standardelor raţiunii care descoperă legea naturală şi legea civilă.

Ceea ce Hobbes a numit o „persoană artificială sau imaginată", creată de oameni din teama de moarte, devine acum suveran, ca voce a profeţiei în care oamenii trebuie să creadă pentru o obţine „viaţa eternă". Întreaga schemă a responsabilităţii juridice pentru acţiuni, dezvoltată în primele două părţi, este, în acest context profetic, pur şi simplu respinsă. În discuţia asupra doctrinelor profetice care se găsesc în Biblie, supusul devine un actor artificial, iar suveranul devine autorul responsabil.

El [suveranul] nu îi poate obliga pe oameni să creadă; deşi, ca suveran civil, el poate promulga legi adecvate doctrinei sale, şi care îi pot uneori obliga pe oameni să îndeplinească anumite acţiuni, pe care ei altfel nu le-ar îndeplini, şi pe care suveranul nu ar trebui să le comande. Cu toate acestea, atunci când sunt comandate, ele devin legi; iar acţiunile exterioare îndeplinite din supunere faţă de legi, fără o aprobare interioară, *sunt acţiunile suveranului*, şi nu ale

1. *Leviathan*, III, 36, pp. 378-379.

supuşilor, care în acest caz nu sunt decât un instrument, care nu are o mişcare proprie; căci Domnul a poruncit ca acestor legi să li se dea ascultare[1].

Această „inversare a rolurilor" este grăitoare pentru abordarea hobbesiană a istoriei profetice şi ne oferă o cheie pentru înţelegerea scopului „Bisericii vizibile". Regulile pe baza cărora sunt instituite bisericile şi doctrinele religioase nu au acelaşi statut ca şi legile civile, al căror conţinut poate fi exprimat prin contracte. Profeţia, ca regulă ce guvernează supunerea religioasă, rupe legătura dintre legea suveranului şi intenţiile supuşilor. Necesitatea unor astfel de reguli ale Scripturii anulează distincţia dintre credinţă şi faptele pioase, căci regulile religioase sunt opinii ale suveranului, exprimate ca legi. Cel care ewprimă astfel de opinii fusese descris înainte ca o persoană imaginată şi artificială, ca suveran; cei care primesc aceste opinii sub forma legilor sunt acum descrişi de Hobbes ca actori imaginaţi şi artificiali[2]. Singura punte de legătură este ceea ce Hobbes numeşte „voinţa supunerii", care poate fi exprimată ca o credinţă în suveran sau, mai general, ca o credinţă că un Dumnezeu profetic stă în spatele naturii şi al istoriei. Puterea *de facto* a suveranului devine „credinţă... în cel ce cuvântează, chiar dacă mintea nu este capabilă să înţeleagă cuvintele rostite". A ne reaminti că suveranul nu face decât să interpreteze cuvintele Scripturii înseamnă a ne reaminti că Hobbes nu ne scufundă din nou, pur şi simplu, în mlaştina subiectivă a „politicii umane". Mai curând, el sugerează că o interpretare a profeţiei Scripturii, care să nu stea în contradicţie cu raţiunea naturală, ţine de „politica divină".

Interpretarea hobbesiană a Scripturii este o încercare de a explica exact de ce profeţia nu este în contradicţie cu certitudinea civilă. Într-adevăr, a fi credincios şi a avea încredere în cel ce interpretează cuvintele profetice înseamnă a ridica obligaţia politică de la teama faţă de puterea *de facto* la credinţa în dreptatea divină a puterii suveranului de a pedepsi cu moartea. Aceeaşi credinţă transformă dreptatea *de facto* a acţiunilor exterioare în credinţa că supunerea faţă de legea civilă este dreaptă. Credinţa care face posibilă această transformare este biblică, dar Hobbes încearcă să arate că este, de fapt, fondată pe aceeaşi credinţă creştină care este necesară pentru salvare.

---

1. *Ibid.*, III, 36, p. 496. Italicele îmi aparţin. A se compara cu limbajul condiţional utilizat de Hobbes, atunci când discută despre venerarea unui zeu cunoscut doar prin intermediul raţiunii: „iar ceea ce este scris în Scripturi, *E mai bine să te supui lui Dumnezeu decât oamenilor*, se aplică doar în cazul regatului lui Dumnezeu instituit printr-o convenţie, şi nu în al celui natural" (*ibid.*, II, 31, p. 317; italicele îi aparţin lui Hobbes).
2. *Cf. ibid.*, I, 16, pp. 134-137. Analiza lui Pitkin, in „Hobbes's Concept of Representation", omite cu totul discuţia despre reprezentare, care poate fi găsită în partea a III-a a *Leviathanului*.

II.5.1.1. *Biblia ca o cosmologie şi o istorie*

Interpretarea hobbesiană a Scripturii este o teorie a istoriei. În cel mai general sens, această teorie este o cosmologie, acoperind întreaga lume, de la începutul până la sfârşitul timpului. Deoarece această formă a istoriei precedă natura şi va fi ulterioară ei, interpretarea biblică, indiferent cât de „rezonabilă" ar fi, nu poate subordona Scriptura faţă de lege, ca şi când Scriptura ar fi particulară, iar legea universală. În aceeaşi logică, revelaţia care marchează desfăşurarea acestei naraţiuni nu se poate subordona raţiunii, aşa cum nici creştinismul nu poate fi subordonat religiei naturale. De o importanţă specială pentru politica lui Hobbes este însă al doilea sens al Scripturii ca istorie, şi anume ca periodizare biblică a istoriei politice. Vechiul şi Noul Testament conţin o cronică şi o profeţie privitoare la regate politice distincte, caracterizate prin relaţii diferite între Dumnezeu, conducători şi supuşi[1]. A crede în cuvântul biblic înseamnă a crede în această periodizare a istoriei şi în obligaţiile politice specifice epocii prezente.

Vechiul Testament, potrivit lui Hobbes, reprezintă o cronică a regatului lui Dumnezeu, instituit de El pe pământ printr-o convenţie cu un popor particular – cel evreu. Acest „regat special" combină credinţa cu purtarea pioasă, iar politica cu religia. În acest regat terestru profetic, porunca lui Dumnezeu este cunoscută prin intermediul simţurilor: miracolele însoţeau profeţiile şi îi însoţeau pe profeţi. O dată cu alegerea lui Saul („după ce Israeliţii l-au părăsit pe Domnul"), acest regat a părăsit pământul, iar legitimitatea teocraţiei s-a pierdut. Ulterior acestui eveniment, profeţii mai puteau doar să prezică reinstituirea acestui regat pe pământ, dar nu să şi conducă în numele lui. Hristos, ca profet, este ultima dovadă istorică a împărăţiei lui Dumnezeu care va să vie. Regatul viitor mai există acum doar prin credinţa creştinilor aleşi, a căror identitate este cunoscută doar de Dumnezeu.

Până la a doua venire a lui Hristos, raţiunea naturală nu le poate spune oamenilor care sunt obligaţiile lor faţă de acest regat[2]. La Hobbes, accentul eshatologic îi plasează pe oameni într-o condiţie contemporană a depravării, de care doar credinţa interioară sau acţiunea graţiei divine îi poate elibera. Dumnezeu a dorit acest lucru şi le-a dat oamenilor raţiunea naturală şi motivaţia de a construi reguli ale moralităţii, adecvate depravării lor – reguli care

1. Acest argument este rezumat în capitolul 33 al *Leviathanului* şi explicat în capitolele 35-37 şi 40, din partea a III-a. Statutul acestui regat, în diferitele perioade ale istoriei Vechiului Testament, este de fapt mai complex decât rezumatul dat aici. Vezi Pocock, „Time, History and Eschatology", pp. 170-176; şi Patricia Springborg, „Leviathan and the Problem of Ecclesiastical Authority", *Political Theory* 3, august, 1975, pp. 294-297.
2. *Leviathan*, III, 41, pp. 425-428.

presupun o dorinţă naturală de a obţine, până la moarte, noi şi noi puteri. Starea simplei naturi simbolizează acest moment în istoria sacră. Apelul la raţiunea naturală, pentru construirea unei ordini politice şi morale, reprezintă o obligaţie religioasă pentru acest moment din istoria sacră.

Suveranii politici ar trebui să joace rolul de garanţi fizici ai celei de-a doua veniri, ei având puterea „de a face Scripturile... legi". Profeţii care nu se numără printre suverani ar trebui să dea sfaturi, dar nu legi. Cum regatul profeţiei este regatul credinţei, „rolul slujitorilor lui Hristos în această lume este de a-i face pe oameni să creadă şi să aibă credinţă în Hristos; dar credinţa nu are nici o legătură cu impunerea sau cu porunca, şi nici nu depinde de acestea"[1]. Ca profet, suveranul lui Hobbes se găseşte într-o situaţie specială. În istoria timpurie a Noului Testament, o persoană determinată sau un grup determinat de persoane avea dreptul suveran şi puterea de a interpreta doctrina religioasă[2]. Acest drept era acordat într-o manieră directă (şi adesea dramatică) de Dumnezeu. După alegerea lui Saul şi până la regii creştini, rolul preoţilor era „sacerdotal", şi nu „judiciar"[3]. Cum Hristos nu a fost un conducător politic şi „nu a făcut nimic... împotriva legilor [romane]"[4], creştinilor nu le rămân decât credinţa interioară şi Biblia. Şi, în ciuda existenţei regatelor catolice „blasfemiatoare", suveranii creştini se află totuşi în fruntea unui regat al pioşeniei, deşi sunt puşi în faţa problemei regulilor derivate biblic, care pot afecta comportamentul oamenilor unii faţă de alţii şi faţă de autoritatea civilă. Până aici, interpretarea hobbesiană a Scripturii susţine paradigma sugerată în literatura Angajamentului.

În comunitatea sa civilă, Hobbes construieşte Biserica de stat şi conferă conducătorului acestuia puterea asupra interpretării Scripturii, dar este forţat să respingă rezultatul moral al supunerii faţă de aceste „lucrări" ale Scripturii. Dacă supunerea exterioară faţă de un cult şi faţă de o confesiune doctrinară particulară are loc în lipsa credinţei, atunci ea reprezintă actul unei marionete juridice, care nu trebuie să fie făcută răspunzătoare în faţa lui Dumnezeu. Aici teza lui Hobbes este consistentă cu argumentul din partea I a *Leviathanului*: de vreme ce noi nu putem cunoaşte Scriptura, ci doar să credem în ea, „cultul oamenilor [creştini] este putere"[5]. Diferenţa crucială dintre politica umană a trecutului corupt şi politica divină hobbesiană este aceea că regulile de cult în comunitatea sa civilă sunt, în mod deliberat, făcute să fie „artificiale". Credinţa şi faptul de a fi ales prin „graţia" divină stau dincolo de ritualul prescris. Hobbes este un antinomist radical atunci când discută „adevăratul" înţeles al

1. *Ibid.*, III, 42, p. 433.
2. Vezi *ibid.*, III, 40, pp. 408-414.
3. *Ibid.*, III, 40, p. 417.
4. *Ibid.*, III, 41, p. 424.
5. *Ibid.*, II, 31, p. 312.

religiei, deşi poate părea destul de legalist (chiar autoritarist) atunci când tratează formele exterioare, „lipsite de sens", dar necesare, ale religiei. La fel cum, în cazul lui Naaman, care se convertise la credinţa în Dumnezeul lui Israel, dar se închina la idoli păgâni din supunere faţă de suveranul său, „acea acţiune nu era a sa, era a suveranului"[1].

Cu siguranţă, distincţia dintre Biserica vizibilă a regulilor, condusă de suveranul politic, şi corpul invizibil de credincioşi, cunoscut doar lui Dumnezeu, nu este întâlnită doar la Hobbes. Începând de la mijlocul secolului al XVI-lea, teologia engleză a Reformei a dezvoltat multe astfel de perspective, într-un amestec complex de teologie radicală şi politică conservatoare în privinţa Bisericii. De exemplu, la începutul secolului al XVII-lea, episcopul Joseph Hall se referea atât la prinţ, cât şi la Biserică, în termeni politici seculari: „Prinţii şi bisericile pot crea legi pentru omul exterior; dar nu îi pot obliga inima faţă de acestea". Iar Robert Sanderson, un apărător viguros al ideii unui cult public uniform, a adăugat la aceasta clauza potrivit căreia, „cerând supunere faţă de aceste reguli ceremoniale", Biserica nu caută decât să asigure „o uniformitate ordonată în privinţa cultului exterior al lui Domnului; ea e departe de a căuta să convingă fie cu privire la necesitatea divină a acestei reguli, fie cu privire la sacralitatea efectivă a ceremoniei". Tradiţia reformei engleze insista asupra unei susţineri politice a Bisercii, mergând până la a-l vedea pe fiecare cleric într-un dublu rol. De axemplu, John Whitgift, puternicul apărător al episcopatului, susţinea că ierarhia şi subordonarea în rândurile clerului sunt justificate doar *„quoad ordinem et politicam*: din perspectiva ordinii şi a cârmuirii", în vreme ce egalitatea strictă a clericilor (ca şi a tuturor creştinilor adevăraţi) este precumpănitoare *„quoad ministerium*: în privinţa sacerdoţiului"[2].

Viziunea duală a lui Hobbes în privinţa religiei nu doar că reflectă această tradiţie, ci îi şi complică sarcina. Domeniul cunoaşterii certe le dă oamenilor legea naturală şi îi conduce la cunoaşterea morţii. Domeniul biblic al misterului şi al credinţei îi conduce pe cei credincioşi la a crede în viaţa eternă ca o răsplată după moarte. La Hobbes, teama de moarte conduce la crearea puterii

1. *Ibid.*, III, p. 435. Vezi, de asemenea, *ibid.*, 40, p. 409: „Iar în ceea ce priveşte *gândurile* şi *credinţele* interioare ale omului, pe care Cârmuitorii umani nu le pot observa..., acestea nu sunt nici voluntare, şi nici nu constituie efecte ale legilor... şi, prin urmare, nu cad sub imperiul obligaţiei".
2. Toate citările sunt din Charles şi Katherine George, *The Protestant Mind of the English Reformation, 1570-1640*, Princeton, 1961, pp. 237, 356, 367. Vezi *ibid.*, pp. 181-223 şi 306-372; de asemenea, Philip E. Hughes, *Theology of the English Reformers*, Londra, 1965, pp. 224-262, despre combinaţia, proprie Reformei engleze, de teologie radicală şi instituţionalism conservator şi practic. Hall (1574-1656) a fost episcop de Norwich; Whitgift (1530-1604) a fost arhiepiscop de Canterbury; Sanderson (1587-1663) a fost episcop de Lincoln.

artificiale şi imaginate a Leviathanului. Promisiunea vieţii eterne conduce la Leviathan ca un obiect al încrederii şi al credinţei, culminând în rolul suveranului de conducător al Bisericii instituţionale. Dar aceeaşi Biserică ne învaţă că nici un om nu poate fi salvat prin faptele sale bune, căci întreaga ordine a acestor fapte asumă egoismul natural care-şi găseşte sfârşitul în moarte, în timp ce Hobbes subliniază că doar credinţa în a doua venire a lui Hristos poate aduce salvarea eternă. Credinţa nu este lege şi nu poate fi poruncită. Prin urmare, crezând în profetul artificial şi supunându-se lui, oamenii nu pot primi garanţia vieţii eterne. Tot ceea ce pot ei să creadă este că e drept ca Leviathanul să-i pedepsească pe cei ce nu se supun legii. Oricât de departe ar merge Hobbes în „legalizarea" Scripturii şi în a cere supunerea exterioară în privinţa cultului şi a manifestărilor publice ale credinţei, credinţa necesară pentru obţinerea răsplatei veşnice nu este certă.

II.5.1.2. *Fericirea, aici şi în viaţa de apoi*

Din perspectiva creştinului, suveranul conduce pe baza unui drept derivat din convenţie: „trebuie să nu ne încălcăm *Legea*, care este o poruncă de a ne supune suveranilor noştri civili, pe care i-am instituit să stea deasupră-ne, prin pactul reciproc pe care l-am făcut unii cu ceilalţi"[1]. Disponibilitatea voluntară de a te supune legii civile (nu pur şi simplu din teama de pedeapsă, ci pentru a respecta o convenţie, întărită printr-o altă convenţie cu un Dumnezeu profetic) reprezintă tipul de supunere necesară pentru obţinerea răsplatei eterne. Dacă intenţia de a te supune legii naturale în starea naturală este uşor de înţeles, disponibilitatea de a te supune legii civile, în societatea civilă, este mai greu de înţeles. Atunci când există reguli civile care se aplică, nu „păcătuieşti" doar prin intenţia de a încălca legea, ci şi prin fiecare încălcare a ei. Supunerea faţă de legea civilă, dacă se datorează, pur şi simplu, fricii de pedeapsă, nu duce către salvare. Acest tip de supunere este cu totul natural: orice persoană viciată, dar care dispune de o minimă inteligenţă, poate calcula diferenţa între a returna o datorie de 5 $ şi a fi târât la tribunal pentru nereturnarea acesteia, caz în care va avea de plătit cei 5 $, plus taxele de judecată.

Singurul punct în care raţiunea şi credinţa sunt întru totul integrate este discuţia lui Hobbes despre împărăţia viitoare. Imaginea sa despre milenium şi apoi chiar despre paradis este foarte asemănătoare cu viziunea sectelor puritane radicale ale timpului său[2]. Această integrare eshatologică nu aruncă, totuşi, o punte peste ambiguităţile soluţiei date de Hobbes în privinţa propriei lui comunităţi civile. Afirmaţia că „doctrina despre regatul lui Dumnezeu are o asemnea influenţă asupra regatului oamenilor încât nu poate fi hotărâtă decât

1. *Leviathan*, III, 43, p. 516.
2. *Ibid.*, III, 38, p. 399.

de aceia care, după Dumenzeu, deţin puterea suverană"[1] nu clarifică, prin sine, statutul acestei doctrine, şi nici statutul conducerii Bisericii. Într-adevăr, Hobbes diminuează importanţa regulilor religioase specifice date de suveran, subliniind faptul că astfel de reguli nu pot afecta „domeniul interior" al adevăratei credinţe.

Atunci când discută legea civilă obişnuită, Hobbes nu întâmpină nici o dificultate în a ajunge la „voinţa" interioară a oamenilor, întrucât imaginea omului natural este astfel construită încât dorinţa şi căutarea puterii iau forma unor drepturi şi datorii contractuale aplicabile. Dar domeniul doctrinei şi al credinţei cu privire la făgăduinţa răsplatei eterne nu poate fi descris prin categoriile drepturilor şi datoriilor exterioare, şi nici prin cele ale afectelor interioare. Din perspectivă temporală, a istoriei personale, voinţa supunerii este motivată de speranţa personală de a obţine, în urma judecăţii de apoi, fericirea eternă. Raţiunea naturală nu ne învaţă nimic despre „natura oricărui lucru existent". Legile care decurg din această raţiune ating doar acea parte a voinţei unei persoane, care poate fi exprimată in termeni contractuali; ele nu pot atinge ceea ce Bentham şi Locke vor numi, mai târziu, „conştiinţa de sine" a cuiva ca persoană distinctă. Doar o judecată profetică, ce se desfăşoară la un moment final, poate garanta faptul că va fi evaluat întregul mod de viaţă al cuiva.

Hobbes poate apela la puterea suverană doar pentru a se asigura că gândurile oamenilor cu privire la „binele suprem" rămân fie în întregime interioare, fie cu totul obiective. Dacă doctrinele despre „credinţa" în salvare ar fi vreodată transformate de oameni în opinii morale, credinţa ar afecta deprinderile oamenilor într-un asemenea mod încât i-ar arunca din nou pe aceştia în „nebunia" istoriei. Dacă credinţa individuală se transformă într-un ghid colectiv al acţiunii, aceasta ar semnala faptul că oamenii s-au lăsat

> conduşi... de vreunul dintre ceilaţi supuşi asemenea lor, care ar putea să-i ademenească, prin distrugerea cârmuirii, la rebeliune, fără ca vreun alt miracol să le confirme chemarea, în afara, uneori, a unei reuşite neobişnuite în a scăpa nepedepsiţi; iar prin aceasta distrugând *toate legile, atât cele divine, cât şi cele umane*, ar reduce întreaga ordine, cârmuire şi societate la haosul iniţial al violenţei şi al războiului civil[2].

Legătura dintre disciplina internă a apetitelor raţionale şi persoana care veghează în mod sistematic la respectarea contractelor este descrisă de Hobbes ca fiind atât de fragilă încât cea mai mică urmă a unui alt tip de loialitate ar arunca lumea, din nou, în haos. După Locke, trebuie să alegem „fie legea, fie forţa"; iar legea necesită un tip special de disciplină interioară şi de negare de

1. *Ibid.*, III, 38, p. 393.
2. *Ibid.*, III, 36, pp. 378-379.

sine. Dar Hobbes, care caută să construiască o ordine care nu se bazează pe păstrarea virtuţii conducătorilor politici şi religioşi sau pe existenţa unor reţele ale încrederii între indivizi, este forţat să facă din suveranul său un obiect al veneraţiei religioase.

II.5.1.3. *Autoritatea Bisericii şi libertatea religioasă*

Discuţia hobbesiană a credinţei necesare salvării este o discuţie asupra „domeniului interior". Acest spaţiu al credinţei pare imun în faţa necesităţii şi a regularităţii care caracterizează înlănţuirile interioare ale gândurilor. Într-adevăr, Hobbes pare să considere credinţa creştină ca fiind absolut inviolabilă şi protejată faţă de puterile pământene, „căci credinţa interioară este prin natura sa invizibilă şi, prin urmare, scapă oricărei jurisdicţii umane". Dar această credinţă poate duce la „cuvinte şi acţiuni... care nu sunt conforme supunerii noastre civile", iar astfel credinţa poate produce „nedreptăţi atât în faţa Domnului, cât şi a omului"[1]. Opinia este mijlocul prin care credinţa interioară se transformă în nedreptate exterioară.

În comunitatea civilă hobbesiană, se poate spune că Biserica este neputincioasă în a controla credinţa invizibilă, căci puterea ei nu este cu nimic mai mare decât cea a legii civile – de fapt, regulile sale nu au nici o legătură necesară cu motivaţiile oamenilor în starea naturală. La fel ca şi în cazul „politicii umane", regulile sale doctrinare specifice sunt rezultatul interpretării unui om, chiar dacă sursele oricărei interpretări posibile derivă din Biblie. Prin mijlocirea suveranului, Biserica îi poate împiedica pe indivizii privaţi să răspândească doctrine morale bazate de doctrine particulare în privinţa credinţei sau pe anumite pasaje biblice. Legea civilă şi pedepsele pot, de asemenea, să susţină unilateral o formă exterioară a cultului şi să ceară supuşilor conformarea publică faţă de doctrina religioasă prescrisă. Dar, în comunitatea civilă hobbesiană, Biserica este supusă aceloraşi limitări ca şi statul; ea este incapabilă să judece un „creştin drept şi autentic", la fel cum statul este incapabil să judece un om drept. Omul drept, ca şi creştinul adevărat, poate fi judecat şi pedepsit doar pe baza acţiunilor sale exterioare, adică atunci când

> ipocrizia sa îi apare în deprinderi..., când purtarea sa e contrară legii suveranului său, care este o regulă aplicată deprinderilor şi căreia Hristos şi apostolii au poruncit să i ne supunem. Căci Biserica nu poate judeca deprinderile decât pe baza acţiunilor exterioare, care nu pot fi nelegiuite decât atunci când sunt contrare legii comunităţii civile[2].

În comunitatea civilă hobbesiană, statul este foarte tolerant faţă de credinţele diferite, dar foarte intolerant faţă de acţiunile dizidente. Totuşi, statutul regulilor

1. *Ibid.*, III, 42, p. 457.
2. *Ibid.*, III, 42, p. 448.

ce guvernează politica şi disciplina bisericească este destul de arbitrar. Nici o regulă particulară a Scripturii, care devine lege, nu este o regulă universal validă a filosofiei morale şi nu este parte a procesului raţional de autorizare care instituie autoritatea suverană. La fel ca şi pedeapsa cu moartea sau ca şi comanda dată de un general unui soldat, puterea asupra Bisericii este derivată din necesitate, şi nu este una de drept. Într-adevăr, Hobbes construieşte un argument tare împotriva autorităţii Bisericii şi a puterii clerului, exact pentru că credinţa religioasă nu ar trebui să afecteze relaţiile morale şi juridice cotidiene. Cel mai lung capitol din *Leviathan*, şi unul dintre cele mai intens argumentate, este cel în care se neagă autoritatea ecleziastică autonomă[1].

Cu toate acestea, negarea de către Hobbes a autorităţii independente a Bisericii nu rezolvă ambiguităţile profunde ale propriei sale poziţii. Dintr-un anumit punct de vedere, Biserica pare o reîncarnare a teocraţiei Vechiului Testament – lipsind însă apariţia constantă a miracolelor care să-i dovedească legitimitatea. Acest rezultat pur erastian[2] este, totuşi, subminat de Hobbes, atunci când el recunoaşte tuturor creştinilor o libertate perfectă de a „chestiona doctrinelor pastorilor noştri". Astfel, un al doilea model posibil este cel în care puritatea doctrinei este încredinţată nu suveranului, în rolul lui legal consfinţit de profet, ci clerului, prin rolul său sacerdotal – ceea ce presupune o obligaţie informală, împărtăşită de toţi membrii comunităţii civile, inclusiv de suveran, de a adopta dreapta credinţă. Această soluţie se confruntă cu o altă dificultate, aceea că ar sugera o limitare contractuală a puterii suveranului asupra instituţiei Bisericii: în lipsa exercitării unei astfel de puteri, învăţăturile centrale ale credinţei, aşa cum au fost ele definite de corpul informal al celor credincioşi, ar putea fi încălcate. Sunt posibile, în cadrul teoriei lui Hobbes, şi alte modele, dar cu siguranţă că cel mai extrem este cel al libertăţii religioase complete. Această posibilitate necesită îndeplinirea anumitor precondiţii istorice şi sociologice, dar rezultatul final este acela că, în statul lui Hobbes, categoria „Bisericii" se dizolvă, fiind golită de orice conţinut religios, cu excepţia simplei clauze a supunerii faţă de suveran. Religia ar deveni, atunci, o chestiune cu totul personală, singurele ei instanţieri instituţionale fiind o mulţime de secte voluntare şi mereu schimbătoare, fiecare dintre ele conduse fiind de preoţi lipsiţi de orice autoritate legală. Suveranul hobbesian ar continua să deţină controlul asupra acestor preoţi şi asupra bisericilor lor doar în sensul unei puteri reziduale, inerente oricărei suveranităţi, de a pedepsi orice manifestare a unor

1. Capitolul 42 al *Leviathanului*, din partea a III-a, reprezintă aproape o zecime din dimensiunea cărţii. Acest lucru nu ar trebui să pară surprinzător, dacă avem în vedere titlul întreg al *Leviathanului*.
2. Erastianism: doctrină, formulată de teologul helveto-german Thomas Erastus (1524-1583), care susţinea supremaţia statului faţă de Biserică în privinţa deciziilor ecleziastice (*n.t.*).

revendicări politice izvorâte din credința religioasă. Pe scurt, Biserica condusă de suveran se transformă și se reduce la un număr de legi îndreptate împotriva blasfemiei și a trădării, legi care ar oferi un cadru minimal în care „sectele" și-ar putea îndeplini misiunile lor de salvare a sufletelor.

Dată fiind interpretarea dată de Hobbes istoriei biblice, cu succesiunea ei de „regate", ultima soluție pare a fi cea mai consistentă cu propria sa înțelegere a surselor adecvate ale cunoașterii datoriilor religioase. Pentru Hobbes, Biblia este singura depozitară a cunoașterii revelate. După Hristos, miracolele au încetat, deci toate pretențiile ulterioare de revelații, venite din partea Bisericii instituționale și a liderilor săi, sunt lipsite de orice fundament. Prin urmare, Biserica primitivă este, pentru Hobbes, soluția ideală, în două sensuri: în primul rând, această soluție este identică cu speranța exprimată de el la sfârșitul *Leviathanului*, iar în al doilea rând, modelul Bisericii primitive oferă standardele pe care el le utilizează pentru a judeca scopurile și pentru a ajunge la alternativa sa, apropiată de cea ideală.

Pentru a-i converti pe păgâni, își începe Hobbes argumentarea, ucenicii și apostolii au putut doar să sugereze condițiile pe care aceștia trebuiau să le îndeplinească, pentru a deveni creștini. Aceste condiții nu puteau include

> supunerea față de Scripturi, în care ei nu credeau. Apostolii [...] se bazau pe rațiune, pentru a respinge idolatria; și, o dată înfăptuit acest lucru, pentru a-i convinge să creadă în Hristos, prin mărturia pe care o aduceau despre viața și învierea Lui. Astfel încât, la vremea aceea, nu putea să existe încă vreo controversă cu privire la autoritatea de a interpreta Scriptura; căci nimeni nu era obligat, pe durata necredinței sale, să urmeze interpretarea dată de vreun om vreunei Scripturi, cu excepția obligației de a se supune interpretării date de suveran legii țării sale[1].

Astfel, orice reguli ecleziastice stabilite de Biserica primitivă erau sfaturi date de ucenici și de apostoli. „Credința ascultătorului îl făcea să primească aceste reguli" ca un canon sau o lege pentru sine, „pe care iarăși le-ar putea respinge, prin același drept prin care le-a primit"[2]. În același fel, susținerea financiară pentru bisericile timpurii era obținută prin „bunăvoința" credincioșilor. De asemenea, excomunicarea apărea în contextul unui „grup voluntar" și nu avea nimic de-a face cu legile.

După ce a arătat că atât clerul inițial, cât și primele congregații nu aveau nici un fel de putere asupra regulilor derivate din interpretarea Scripturii,

---

1. *Ibid.*, III, 42, p. 450.
2. *Ibid.*, III, 42, p. 456. Implicațiile viziunii lui Hobbes pentru problema libertății religioase nu au fost scăpate din vedere. În 1821, Bentham a scris „Summary View of a Work, Intituled Not Paul, But Jesus". Francis Place pretinde că ar fi asamblat, în locul lui Bentham, cartea *Not Paul, But Jesus*, sub pseudonimul „Gamaliel Smith, esq.". Vezi Elie Halévy, *The Growth of Philosophic Radicalism*, Boston, 1955, p. 544.

Hobbes aproape că distruge validitatea tuturor acestor reguli, cu excepţia cazului în care ele izvorăsc din puterea încredinţată suveranilor în virtutea legii naturale şi prin exemplul primilor creştini. Dar, imediat după ce arată că suveranul şi, în general, legea sunt neputincioşi în domeniul credinţei şi că revendicarea ecleziastică a unui drept legal de a interpreta Scriptura este lipsită de legitimitate, Hobbes face din suveran capul Bisericii. În acelaşi timp, el admite că acest „profet" nu are nici o putere asupra credinţei, la fel cum nici un profet, după alegerea lui Saul, nu a mai avut vreo putere.

În domeniul credinţei necesare pentru salvare, „noi putem chestiona doctrina păstorilor noştri ; dar nimeni nu poate chestiona legea"[1]. Salvarea prin credinţă este o chestiune în mod irevocabil personală (şi chiar egoistă), care nu ar trebui să aibă nimic direct de-a face cu deprinderile, de vreme ce deprinderile vizibile sunt controlate prin lege.

> Căci temeiul supunerii noastre nu derivă din voinţa şi din porunca pastorilor noştri, ci din propriul nostru avantaj, supunerea fiind necesară pentru salvarea sufletelor de care ei se îngrijesc, şi nu pentru slăvirea propriei lor puteri şi autorităţi[2].

Credinţa împărtăşită nu poate constitui un mijloc pentru a-i ţine pe oameni împreună ; doar atunci când o astfel de credinţă este exprimată ca putere politică *de facto*, ea poate să creeze dependenţă şi, prin urmare, unitate. Hobbes exprimă extrem de clar acest lucru pe parcursul discuţiei sale asupra cerinţelor biblice ale salvării prin credinţă, din ultimul capitol al părţii a III-a a *Leviathanului*. Aici, el argumentează că, în Biblie, „convertirea" stipula că singura cerinţă de îndeplinit pentru ca cineva să devină un creştin este credinţa că „Iisus este Hristosul"[3]. Singura credinţă necesară pentru salvare este aceea în revenirea făgăduită a lui Hristos pe pământ. A doua venire va institui un regat politic etern al sfinţilor, condus în mod direct de Dumnezeu. Conţinutul credinţei creştine este unul eshatologic, iar puterea ei este aceea a răsplatei şi a pedepsei de după moarte. Pe această credinţă se sprijină loialitatea politică.

Puterea suveranului nu este aceea de a-i învăţa pe oameni adevăratele doctrine ale credinţei (un astfel de adevăr nu poate fi cunoscut de nimeni), ci aceea de a preveni, cu scopul protejării ordinii seculare, propovăduirea unor doctrine false de către alţii. Ordinea seculară, la rândul ei, este o perioadă a istoriei sacre. „Suveranii creştini [...] sunt [acum] păstorii supremi" nu pentru că ei ar fi, de fapt, profeţi, ci pentru că ei protejează posibilitatea credinţei salvatoare printre cei aleşi. Până la sfârşitul istoriei, nu mai poate să apară nici un profet adevărat, care să aibă puterea de a-i conduce pe ceilalţi oameni.

1. *Leviathan*, III, 42, p. 498.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, III, 43, pp. 519 şi 526.

Nimeni nu poate pretinde puterea pământească pe baza pretenţiei că s-ar afla printre cei aleşi, căci „acela care pretinde a avea [harul] pretinde că este un profet şi este supus examinării Bisericii"[1].

Doar prin puterea suverană asupra Bisericii poate fi depăşită „cârmuirea religiei". Doar aşa pot obiectele căutării puterii să rămână seculare şi private, iar legătura dintre puterea suverană şi disciplina interioară a supuşilor să fie menţinută. În raport cu cerinţa hobbesiană a „credinţei pentru salvare", Biserica de stat există doar ca un recipient gol, susţinută doar prin supunerea exterioară şi lipsită de sens a membrilor săi. Ea nu mai poate constitui vreodată cadrul căutării private a puterii care, în istorie, a deturnat apetitul raţional. Funcţia principală a Bisericii instituţionale ar fi, prin urmare, aceea de a preveni atât influenţa catolică tradiţională asupra fixării standardelor „pioşeniei", cât şi pretenţiile însufleţitoare ale profeţilor singuratici în domeniul opiniei şi al obligaţiei. Printr-o astfel de disciplină, fiecare individ are o conştiinţă cu adevărat „liberă" ; în comunitatea civilă a lui Hobbes, nici statul şi nici Biserica nu intervin asupra libertăţii cuiva de a crede, pur şi simplu, că „Hristos este Mesia". Domeniul credinţei, văzut în acest mod, este în politica lui Hobbes adevăratul domeniu al libertăţii, căci nu este afectat, în nici un fel, de teama naturală, de sabie, de legi sau chiar de îndrumările stricte ale raţiunii. Credinţa poate, de asemenea, să genereze puterea de a afecta istoria umană în acele momente revoluţionare care marchează începutul noilor epoci ale istoriei sacre. Dar nici Biserica instituţională şi nici conducătorul ei suveran nu pot să transpună această libertate în domeniul legii şi al moralităţii. Religia poate constitui domeniul libertăţii, dar Biserica rămâne un instrument negativ, folosit pentru păstrarea puterii *de facto* care este necesară suveranităţii – putere care devine una de drept doar printr-un act de credinţă în istoria profetică.

Faptul că Hobbes a intenţionat să dea acest scop Bisericii este evident în atacul său la adresa filosofiei morale tradiţionale şi în viziunea sa asupra toleranţei ca soluţie „ideală" a problemei fiinţei spirituale a omului – cu condiţia ca fiecare să conceapă credinţa ca un puritan. Ambele teme sunt discutate în ultima parte a *Leviathanului*, „Despre Regatul Întunericului"[2]. La sfârşitul acestei părţi, Hobbes readuce în discuţie primele biserici creştine şi sugerează că toleranţa constituie soluţia ideală a problemei motivaţiei religioase şi a stabilităţii politice. Vrând parcă să recunoască faptul că Biserica pe care o sugerase în partea a III-a este cu adevărat un recipient gol, care nu poate să ducă spre mântuire mai mult decât poate statul secular, el întreprinde o

1. *Ibid.*, III, 43, pp. 517 şi 519.
2. Expresia apare în *Cartea Apocalipsei* (16, 10-11), în contextul „celei de-a cincea monarhii". Despre această imagine, centrală pentru gândirea milenaristă, vezi Tuveson, *Millenium and Utopia*; articolul lui Woolrych din Parry, *The English Civil War*; şi Hill, *Antichrist in Seventeenth-Century England*, pp. 98-123.

analiză a Bisericii creştine instituţionale, de la începutul formării ei până la războiul civil englez şi mai departe într-un viitor profetic.

Revenind asupra discuţiei sale despre religie din partea I a *Leviathanului*, Hobbes afirmă că „primele elemente ale puterii" în cadrul Bisericii creştine erau „înţelepciunea, umilinţa, sinceritatea şi celelalte virtuţi ale apostolilor", cărora primii creştini li se supuneau „din veneraţie, şi nu din obligaţie"[1]. Conştiinţele acestor primi creştini erau libere, deoarece cuvintele şi acţiunile lor exterioare erau controlate doar prin legea civilă. Dar aceste prime elemente ale puterii s-au transformat în „prima îngrădire a libertăţii" o dată cu instituirea „prezbiteriilor" care, o dată reunite, au inventat reguli bisericeşti, a căror neascultare implica pedeapsa excomunicării sau ameninţarea damnării. Prezbiterii din oraşele majore au devenit episcopi, iar principalul episcop a devenit papă, „a treia şi ultima îngrădire"[2]. La fel cum procesul de erodare a libertăţii creştine s-a încheiat prin instituirea „puterii pontificale", renaşterea acestei libertăţi a avut loc, istoric, prin războiul civil:

> Întâi, puterea papilor a fost dizolvată cu totul de Regina Elisabeta. [...] Mai apoi, prezbiterienii englezi au obţinut înlăturarea ierarhiei episcopale, iar astfel cea de-a doua îngrădire a fost ridicată. Iar tot în vremea aceea, le-a fost luată şi puterea prezbiterienilor. Iar astfel, noi am revenit la independenţa creştinilor primitivi de a-l urma pe Pavel, pe Cephas sau pe Apollo, fiecare după cum crede de cuviinţă[3].

Totuşi, spre deosebire de primii conducători creştini, preoţii contemporani nu sunt profeţi. Independenţa, „dacă nu e însoţită de vrajbă *şi dacă nu măsurăm doctrina lui Hristos prin afecţiunea pentru persoana preotului*, este probabil cea mai bună". Singura putere asupra conştiinţei oamenilor ar trebui să fie „Cuvântul însuşi, care îşi înfăptuieşte lucrarea în fiecare, nu întotdeauna după voinţa celor ce îl sădesc şi îl udă, ci după voia Domnului însuşi"[4].

Purtată la sfârşitul unei critici minuţioase a teologiei catolice, discuţia lui Hobbes despre războiul civil englez poate fi văzută ca asertare a înfrângerii, atât din perspectivă filosofică, cât şi din perspectivă istorică, a „regatului întunericului". Războiul civil englez a înlăturat stăpânirea doctrinei religioase şi a puterii Bisericii instituţionale asupra opiniei morale, constituind un moment istoric a cărui moralitate a putut fi redusă la legea naturală, şi a cărui religie a putut fi redusă la credinţa interioară. Prin urmare, există în *Leviathan* o incredibilă coincidenţă între posibilitatea renaşterii adevăratei libertăţi creştine şi posibilitatea istorică a instituirii unei ordini politice bazate pe raţiune şi dreptate. Acest moment istoric anticipează a doua venire a lui Hristos, aducând

1. *Leviathan*, IV, 47, p. 612.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, IV, 47., pp. 612-613.
4. *Ibid.*, IV, 47, p. 613. Italicele îmi aparţin.

laolaltă raţiunea şi revelaţia, pietatea şi credinţa, adevărata filosofie şi adevărata religie. *Leviathanul* este o carte unitară, ale cărei jumătăţi sunt unite prin speranţa în acest moment profetic. În prima jumătate, Hobbes afirmă că, în lipsa sabiei, cuvintele sunt lipsite de putere; în a doua, el arată că, în lipsa Cuvântului, sabia este neputincioasă. De atunci, acest paradox a reapărut obsedant în tradiţia filosofiei politice liberale engleze.

II.5.2. *Leviathanul* şi structura filosofiei politice liberale

În introducere, sugeram faptul că *Leviathanul* lui Hobbes a definit structura în care s-au dezvoltat ideile ulterioare ale liberalismului englez. Voi încerca să clarific această teză, rezumând modul în care elementele „timpului" şi ale „istoriei" conturează discuţia hobbesiană despre lege, moralitate şi religie.

1. *Abordarea hobbesiană a politicii în istorie.* Asociaţiile politice cunoscute în istorie se bazează, toate, pe opinii morale corelate unor doctrine politice şi în cele din urmă, pe teama faţă de zeii care făgăduiesc oamenilor răplata şi pedeapsa de după moarte. Toate legile umane se sprijină pe teamă, iar oamenii inventează „explicaţii" pentru existenţa acestor zei.

2. *„Sămânţa religiei" şi politica în istorie.* Motivul pentru care reunirea politică a oamenilor s-a menţinut poate fi explicat în termeni psihologici. Cum oamenii încearcă să anticipeze viitorul pentru a-şi satisface dorinţele prezentului, calculele lor vor deveni, în mod natural, tot mai puţin determinate, pe măsură ce lanţul cauzelor şi al efectelor se extinde mai mult în viitor. Indeterminarea, la rându-i, produce o nelinişte generalizată în privinţa viitorului, nelinişte domolită doar prin credinţa în puteri invizibile.

3. *Starea naturală.* Pentru a-i putea vedea pe oameni aşa cum sunt ei în mod universal, şi nu alteraţi de opinia istorică şi de puterea politică, trebuie să lăsăm la o parte toate artefactele verbale construite în istorie, precum şi întreaga autoritate politică corelată acestor artefacte. Cunoaşterea psihologică astfel dobândită este semnificativ diferită de cunoaşterea pe care o avem în privinţa oamenilor prizonieri ai politicii istorice şi ai doctrinelor moral-religioase inventate. Noua cunoaştere este valabilă într-un context atemporal şi nu este afectată de artefactul istoric specific, construit pe baza unor doctrine religioase inventate.

4. *Adevărata filosofie morală şi legea civilă.* A pune în opoziţie intenţiile oamenilor din starea naturală cu opiniile şi acţiunile oamenilor în istorie înseamnă a construi o teorie a dreptului care să fie independentă de opinia morală tradiţională şi de autoritate. Teoria dreptului este dependentă de o necesitate la fel de non-istorică: puterea *de facto* de a sancţiona obligaţiile contractuale verbale.

5. *Obligaţia politică şi puterea naturală invizibilă.* În trecut, obligaţia politică, opinia morală comună, credinţa religioasă şi căutarea reală a puterii tindeau să constituie un sistem de gândire relativ coerent – iar toate acestea sunt „expuse" de Hobbes ca rezultate ale acţiunii unor indivizi particulari, care căutau puterea inventând zei şi religii. Aceşti zei şi aceste doctrine ameninţă cu pedeapsa divină orice acţiuni sau gânduri care nu li se supun. În politica hobbesiană, puterea invizibilă din spatele suveranului nu este nici o „invenţie" istorică specifică, nici un zeu care îi judecă pe oameni la un moment final. Mai curând, zeul naturii este reprezentat de necesitatea atemporală şi nu are nici o legătură cu istoria politică sau cu speranţele şi temerile cuiva anume[1].

6. *Obligaţia politică şi puterea profetică invizibilă.* Hobbes reintroduce caracteristici istorice în teoria sa politică atunci când părăseşte domeniul puterii invizibile din regatul unui dumnezeu cunoscut prin intermediul raţiunii, pentru a trece la considerarea unui dumnezeu cunoscut prin mijlocirea istorie sacre, aşa cum este ea înregistrată în Biblie. Interpretarea dată de el istoriei sacre pune într-o lumină nefavorabilă regulile Vechiului Testament şi demonstrează o lipsă a regulilor după venirea lui Hristos. Astfel, el face ca definirea regulilor prin intermediul raţiunii naturale şi al legii civile să fie adecvată din punct de vedere religios. Această reapariţie a unui element temporal este necesară atât politic, cât şi psihologic, date fiind neajunsurile religiei naturale; dar ea nu ameninţă logica atemporală a filosofiei sale civile. În acelaşi timp, starea naturală – şi, într-adevăr, primele două părţi ale *Leviathanului* – primesc o localizare şi o relevanţă istorică.

7. *Puterea suverană asupra acţiunilor religioase externe.* Puterea suverană asupra bisericilor instituţionale şi asupra doctrinelor religioase specifice serveşte doar scopului negativ de a preveni reapariţia unor opinii morale contrare filosofiei morale adevărate. Într-un regim al toleranţei, multitudinea de secte religioase îndeplineşte, la rându-i, aceeaşi funcţie. În nici unul din cazuri, istoria, ca eshatologie şi ca credinţă inviolabilă, nu este compromisă – iar aceasta, chiar dacă prima soluţie introduce elementele semnificative ale voinţei suverane arbitrare, elemente care nu sunt prezente într-un corp al legii civile care reflectă adevărata filosofie morală.

8. *Istoria politică şi istoria sacră.* Istoria politică trecută este inseparabilă de istoria biblică şi de cea ecleziastică. Istoria Bisericii creştine a fost influenţată în mod decisiv de amestecul de pietate, credinţă şi pasiunea dominaţiei asupra altor oameni. Mediul în care a fost realizat acest amestec a fost dat de falsa filosofie morală şi de opiniile oamenilor: trecutul a fost nu doar nedrept, ci şi blasfemiator. Discutând subiectul toleranţei şi al evenimentelor politice recente din Anglia, Hobbes sugerează că falsa filosofie morală a suferit o înfrângere.

1. *Leviathan*, I, 12, pp. 88-89.

Victoria istorică a sectelor independente asupra ultimelor îngrădiri ale libertății creștine, precum și propria sa victorie filosofică oferă dovada acestui fapt.

Acest rezumat, construit în jurul elementului „timp", se încheie în nota unei incredibile congruențe întâmplătoare între istoria politico-religioasă și adevărata filosofie civilă. Ca și când o formă coruptă și pământească a istoriei sacre și-ar fi găsit, în final, punctul culminant în Revoluția Puritană, Hobbes sugerează o congruență viitoare și de durată între istoria sacră a Bibliei și propria sa filosofie civilă, cea adevărată. Oare nu aceasta este congruența cerută de Hobbes, atunci când el unește dumnezeul naturii cu Dumnezeul profeției? Oare nu această congruență este cea necesară pentru a uni cele două jumătăți ale *Leviathanului*? Hobbes o promite cititorului la sfârșitul părții a II-a, atunci când spune:

> Iar astfel, la multă vreme după ce oamenii au început să constituie comunități civile, imperfecte și pândite de primejdia căderii în dezordine, pot fi aflate, prin meditație sârguincioasă, principii ale rațiunii, prin care alcătuirea lor să dăinuiască în veci. Iar astfel sunt principiile pe care le-am expus în acest discurs: iar dacă cei care dețin puterea au în vedere sau nu să le utilizeze [...], prea puțin mă preocupă acum. Dar, presupunând că principiile mele nu ar fi asemenea principii ale rațiunii; totuși, sunt sigur că ele sunt principii derivate din autoritatea Scripturii, așa cum voi arăta atunci când voi ajunge să vorbesc despre regatul lui Dumnezeu[1].

Imediat în continuarea acestui pasaj, Hobbes îi condamnă pe „supușii bogați și puternici ai unui regat", cei care, laolaltă cu „cei mai învățați", îi corup pe oamenii simpli pentru a-și atinge propriile lor scopuri vane. Obstrucționarea la care este supusă doctrina lui Hobbes „pornește [...] de la interesele celor care au a o învăța". Atât „cei puternici", cât și „cei învățați" se împotrivesc acestei învățături, dar speranța stă în cei pe care Hobbes îi numește „oamenii obișnuiți"[2]. Dacă oamenii simpli sunt individualizați și izolați față de puterile și ideile care au constituit motorul politicii istorice, ei rămân doar cu interesele lor, cu prudența dobândită prin activitățile cotidiene și cu credința într-o judecată de apoi. Această combinație poate fi asigurată doar de o putere politică ce poate să țină în frâu pretențiile celor puternici și ale celor învățați, și care poate, de asemenea, să garanteze o dreptate contractuală strictă pentru restul oamenilor[3]. Timidul (și poate invidiosul) om simplu ar trebui să accepte cu bucurie acest aranjament.

Să spunem încă o dată că Hobbes este un sceptic ferm. Scepticismul său împărtășește multe elemente comune cu scepticismul calvinist. Ambele forme susțin o politică ce-i forțează pe toți oamenii să-și recunoască depravarea

1. *Ibid.*, II, 30, p. 290.
2. *Ibid.*
3. Vezi Wolin, *Hobbes and the Epic Tradition*, pp. 19-33 și pp. 41-56.

naturală şi să-şi găsească speranţa într-o credinţă comună, dar incomunicabilă. Hobbes descrie filosofia anterioară ca fiind „mai curând un vis decât o ştiinţă", iar politica sa caută să abolească expresia publică a viselor. A institui un regim hobbesian ar însemna impunerea unui puritanism *de jure*, deşi nu ar duce în mod real la o comunitate de sfinţi. Totuşi, în termeni seculari, elementul crucial este reprezentat de necesitatea brută a puterii *de facto*: dacă teama faţă de moarte nu îi motivează pe oameni să-şi creeze o instanţă proprie care să aibă puterea de a pedepsi cu moartea, atunci cerinţele a căror îndeplinire este necesară pentru instituirea unei ordini drepte stau cu mult dincolo de limitele epistemologiei şi ale filosofiei lui Hobbes.

Politica hobbesiană reprezintă un echilibru precar între deprinderi, legi şi zei, toate aceste lucruri fiind create şi menţinute doar de puterea suverană. Am subliniat că drumul urmat de Hobbes, de la indivizii conduşi în mod irevocabil către urmărirea propriului lor bine, către o ordine civilă care intenţionează să îmbrăţişeze binele moral şi să reflecteze binele comun, necesită plasarea unor poveri grele asupra persoanei suveranului. Acest construct artificial devine echivalent cu figura inconsistentă a profetului *de jure* – ca şi când această transformare ar fi singurul mod în care puterea suverană ar putea deveni suficient de puternică pentru a nu fi supusă competiţiei. Hobbes plasează aceste poveri asupra suveranului deoarece acest lucru este cerut de distincţia radicală pe care o trasează între logica atemporală a legii şi funcţionarea providenţei divine în istorie. Suveranul lui Hobbes este ferm ancorat în cele două lumi ale liberalismului.

Supuşii suveranului sunt, la rândul lor, ancoraţi în două lumi. Hobbes îi descrie pe oamenii din starea naturală ca eliberaţi de legăturile personale şi, prin urmare, ca fiind conduşi de intenţii universale, simple şi „legitime", chiar dacă aceste intenţii, nerealizate, pot duce la conflict şi la violenţă. Aceste intenţii sau legi naturale articulează un nou set de relaţii între oameni, relaţii fondate pe legături impersonale şi la a căror respectare veghează o putere suverană creată contractual, despre care se presupune că nu ar avea scopuri proprii. Succesul ei depinde de menţinerea acestei contrageri a scopurilor umane, care poate fi realizată excluzând din sfera relaţiilor politice şi juridice efectele credinţei religioase şi, prin urmare, formele istorice ale limbajului şi ale legăturilor dintre oameni.

Dacă scepticismul lui Hobbes este reflectat de o politică fondată pe decăderea şi pe teama de moarte sistematizate, în schimb credinţa sa este reflecată de maniera în care tratează istoria sacră. Trebuie ca despre suveran să se creadă că oferă răsplăţi mai mari decât viaţa şi pedepse mai mari decât moartea. El este Vicarul *de jure* al lui Hristos. Acesta este singurul element de credinţă care intră în constituirea politicii hobbbesiene. Toate celelalte, cum ar fi regulile doctrinare şi ecleziastice, puterea clerului şi chiar speculaţia despre iad şi paradis, par să fie subordonate regulilor adecvate pentru situaţia oamenilor

care trăiesc după Hristos, dar înaintea judecăţii de apoi. Rezultatul este o ordine politică construită special pentru oamenii care caută realizarea unor scopuri naturale şi temporale şi care sunt ţinuţi laolaltă de un suveran profetic.

Leviathanul lui Hobbes conţine două limbaje, două logici, două psihologii şi două politici separate. Pe de o parte, suveranul se aseamănă suspect de mult unei constituiri liberale: el urmăreşte ferm, dar impersonal, aplicarea principiului proprietăţii şi al schimbului voluntar; nu oferă nici un fel de favoruri; nu constituie sursa nici unor datorii, cu excepţia celor definite prin lege sau prin acţiunea pieţei. Pe de altă parte, acelaşi suveran este o persoană care acţionează în cadrul temporal al istoriei sacre, fie că a obţinut puterea prin cucerire sau prin instituire deliberată. El este singura persoană din societate care o poate judeca pe o alta în afara categoriilor legale; atunci când hotărăşte să pedepsească cu moartea, el nu doar că judecă acţiunile specifice ale unui om, ci reprezintă răzbunarea divină, prin aceea că pronunţă o judecată finală asupra vieţii naturale a altui om. Atunci când suveranul iartă o crimă capitală a cuiva, el reprezintă mila divină. Aceste puteri nu pot fi obţinute printr-o autorizare dată de oamenii naturali şi nici nu pot fi justificate prin apelul la filosofia morală. Integrarea acestui limbaj divizat şi a acestei logici duale într-un singur suveran şi într-un singur corp politic necesită un act de credinţă din partea cetăţeanului, şi anume credinţa că aderarea voluntară la legea „pietăţii" este parte a unui plan mai larg, care vizează salvarea individului şi a omenirii. Fără acest act de credinţă politică, fără acest salt realizat prin intermediul credinţei şi în lipsa luminii raţiunii, omul individual trăieşte într-un regim al necesităţii nesfârşite. Propriile sale pasiuni îl împing să încheie mereu noi şi noi înţelegeri contractuale, iar teama constantă de pedeapsă garantează faptul că le va respecta. El poate deveni liber faţă de acest regim al necesităţii doar prin moarte.

Hobbes dă liberalismului o structură sistematică, dar supusă paradoxului. Oamenii sunt născuţi în libertate, iar din „principiile raţiunii" se poate demonstra necesitatea puterii suverane. Oamenii sunt născuţi pentru servitute, iar din „autoritatea Scripturii" se poate demonstra că respectarea dictatelor raţiunii reprezintă un act care transcende necesitatea. Raţiunea dovedeşte că perpetua nelinişte şi teamă de moarte sunt părţi inseparabile ale mecanismului libertăţii legale; regimul legii şi al libertăţii este absolut esenţial pentru acest stadiu al istoriei sacre. În condiţiile potrivite, cei mai mulţi oameni se vor supune Leviathanului pentru că le protejează corpurile şi bunurile. Dar atât Leviathanul, cât şi acei puţini care luptă să-l instituie trebuie să acţioneze pe baza unor principii diferite pentru a crea şi a menţine aceste condiţii potrivite. Se poate presupune că toţi ceilalţi oameni vor împărtăşi aceste principii şi acţiuni doar în măsura în care le vor accepta printr-un act de credinţă. Pentru omul obişnuit, credinţa religioasă, construită în mod adecvat, nu este un opiu, ci un mijloc de a-l convinge să acţioneze pe baza principiilor propriului interes şi să creadă că

obligaţiile verbale rezultate din exprimarea voluntară a propriilor dorinţe sunt obligaţii de tip religios. Speranţa lui Hobbes este că cei mai mulţi oameni vor renunţa la servitutea şi la sacrificiile lor trecute în schimbul unei lumi mai sigure, dar mai marcată de constrângeri, a libertăţii contractuale. Totuşi, renunţând la servituţile lor trecute, oamenii renunţă, de asemenea, la capacitatea de a întreprinde acţiuni politice semnificative. Doar acei puţini credincioşi veritabili pot fi motivaţi în mod consistent de principii diferite, dar aceştia ies la iveală doar atunci când un regim liberal este ameninţat, iar ei se ridică pentru a-l apăra cu preţul propriilor vieţi. Cum ar putea Leviathanul să se asigure de existenţa acestor oameni este o problemă de continuitate a comunităţii civile, căci chiar acele principii ale raţiunii, care animează un regim liberal, îi şi conferă acestuia fragilitatea în istorie – o istorie care poate fi doar vag înţeleasă, din autoritatea Scripturii.

Traducere de Emanuel-Mihail Socaciu

SORIN-IOAN BANGU

II.6. O ANALIZĂ A ARGUMENTULUI *LEVIATHANULUI*

II.6.1. Observaţii introductive

La Thomas Hobbes teoria politică face parte din amplul său sistem filosofic. În *Leviathan*[1], capitolele dedicate constituirii comunităţii civile se integrează în cadrul general metafizico-epistemologic anunţat în primele zece capitole ale părţii întâi (*Of Man*). Asupra importanţei şi caracterului fondator al acestei teorii, atât din perspectiva metodei, cât mai ales a conţinutului, consider inutil să atrag atenţia. De altfel, în cele ce urmează, aspectele ţinând de ceea ce numim de obicei „generalităţi" vor ocupa un plan secundar şi se vor limita la consideraţii legate de influenţa lui Hobbes asupra dezvoltării filosofiei politice, şi nu asupra gândirii europene în ansamblu. În primul rând, voi încerca să reconstruiesc şi să analizez *argumentele zonei de text* pe care o vizez – precondiţiile contractului civil, contractul ca atare, necesitatea lui şi consecinţa sa cea mai importantă, obligaţia politică. Ceea ce propun aşadar cititorului este o coborâre la nivelul detaliilor, o lectură critică foarte apropiată de text, prin lectură critică înţelegând două lucruri. Mai întâi, „cartografierea" cât mai fidelă a textului şi evidenţierea punctelor de interes, a dificultăţilor (de acum clasice) de înţelegere; în al doilea rând, voi încerca să propun şi să discut soluţii ale acestor probleme.

Am început prin a semnala prima parte a *Leviathanului* deoarece antropologia mecanicistă hobbesiană, de exemplu, influenţează decisiv construcţia teoriei politice. Eseul nu are însă ca obiect aceste aspecte, deşi ecoul lor se va face inevitabil auzit. Analiza de faţă se centrează, aşa cum am spus, pe momentul constituirii comunităţii civile; ieşirea din starea de natură şi intrarea in comunitatea politică se face prin realizarea contractului social între indivizi cu privire la instituirea unei puteri comune (Suveranul, Leviathanul), care să vegheze la pacea comunităţii. Dar se întâmplă această trecere cu necesitate?

1. Citatele din Hobbes, însoţite de precizarea capitolului şi a paragrafului, provin din fragmentele traduse din *Leviathan* în prima parte a acestei antologii.

Este ea măcar posibilă? Pe ce se bazează autoritatea Suveranului şi care este justificarea instituirii sale? Reconstrucţia textului, în cele ce urmează, va încerca să lămurească aceste lucruri.

II.6.2. Etapa precontractuală

II.6.2.1. *Starea de natură. Dreptul natural. Cum se ajunge la conflict*

Punctul de plecare în consideraţiile asupra formării ordinii politice este individul. Înzestrat cu „puteri"[1] pe care vrea neîncetat să şi le sporească pentru că sunt mijloace de atingere a „fericirii", individul posedă în starea de natură (*natural condition of mankind*) ceea ce Hobbes numeşte „dreptul natural", adică „libertatea fiecărui om de a-şi folosi puterea după propria voinţă, pentru conservarea naturii sale, adică, altfel spus, a propriei vieţi; şi, în consecinţă, de a face orice lucru care, conform judecăţii şi raţiunii sale, va considera că este cel mai potrivit mijloc pentru aceasta" (XIV, 1). Cum se ajunge însă la conflictul generalizat despre care Hobbes spune că ar caracteriza starea de natură?

Acest conflict apare pe fondul a două asumpţii. Mai întâi, aceea că starea de natură se caracterizează prin *raritatea resurselor*, de orice fel ar fi acestea. Deşi necesară, această premisă nu este suficientă. Problema conflictului nu s-ar pune dacă indivizii ar respecta o ierarhie, dacă alocarea acestora s-ar face după reguli acceptate. Prin urmare, e nevoie să presupunem că această ierarhie a îndreptăţirii nu există, adică să asumăm *poziţia echidistantă* a indivizilor în raport cu aceste resurse din trei puncte de vedere: (1) un anumit tip de egalitate (a vulnerabilităţii), (2) dreptul de a contesta şi răsturna orice alocare de resurse pentru a-şi urmări binele propriu - dreptul natural şi (3) faptul că indivizii chiar folosesc acest drept, prin natura lor, funciarmente egoistă - natura umană. Această asumpţie în întregul ei este mai problematică decât prima şi poate fi justificată recurgând la o explicitare a conceptului de individ la Hobbes.

Prima dintre aceste asumpţii ale modelului pare, cum spuneam, neproblematică şi nu caracterizează exclusiv starea de natură, ea păstrându-se valabilă şi în etapa următoare, comunitatea politică. Este o premisă firească, fondatoare spre exemplu pentru ştiinţa economică, iar textul o susţine implicit în nenumărate rânduri, de exemplu, „De aceea, dacă doi oameni îşi doresc acelaşi lucru, *pe care totuşi nu-l pot obţine amândoi*, ei devin duşmani" (XIII, 3, s.n., S.B.). Demnă de semnalat mi se pare ideea că printre aceste resurse rare

1. Puterile pot fi active voluntare (emoţiile, pasiunile), active involuntare (circulaţia sângelui) sau receptive (senzaţiile, ideile). Hobbes se ocupă de aceste chestiuni în capitolele VI şi XI ale *Leviathanului*.

Hobbes nu ezită să subînţeleagă chiar viaţa individului, corpul lui fizic în modul cel mai propriu. Viaţa individului este o resursă rară, ea supunându-se aceloraşi restricţii ca şi celelalte resurse – hrana, adăpostul etc.; nu e o resursă nelimitată şi e în permanent pericol de a fi epuizată, pierdută, nici un individ nedeţinând-o dincolo de orice ameninţare şi în mod nelimitat. Dar nu doar pentru că hrana, apa şi locuinţa sunt resurse rare, şi corpul fizic sau viaţa unui individ sunt la rândul lor, pe cale de consecinţă, rare. Un motiv suplimentar este acela că viaţa, corpul unui individ pot fi râvnite de altul (Hobbes spune la un moment dat, cu o formulare celebră prin obscuritatea ei, că un individ, în starea de natură, are dreptul inclusiv la trupul altui individ – vezi XIV, 4) pentru că reprezintă în sine un pericol potenţial pe care, eliminându-l, realizează o sporire a celei mai de preţ resurse a sa, securitatea propriei vieţi.

Cea de a doua asumpţie, poziţia echidistantă faţă de aceste resurse, acoperă cele trei aspecte fundamentale amintite. Primul, un anumit tip de egalitate între indivizi – un aspect factual, cu justificare empirică. Al doilea aspect este problema dreptului natural. Toţi indivizii *au dreptul* la resurse, drept la fel de puternic şi la fel de întins pentru oricare dintre ei. Aici nu mai e nimic empiric, aspectul ne trimite către o justificare metafizică. Cel de-al treilea, asumpţia cu privire la natura umană, va interveni în cele din urmă ca justificare a ideii că resursele sunt limitate nu doar *de facto*, ci în mod necesar.

Mai întâi, problema egalităţii. Susţinerea egalităţii fizice între indivizi ar fi infirmată de fapte; la fel, egalitatea intelectuală e de respins. Până aici s-ar părea că ne aflăm într-o contradicţie: dacă există diferenţe fizice şi intelectuale între competitori, cum mai pot fi ei gândiţi ca având aceleaşi şanse să posede resursele? Pare evident că cei mai bine înzestraţi le vor acumula, în timp ce indivizii slabi vor pieri. În acest punct, pentru a rezolva contradicţia, Hobbes aduce o justificare factuală: experienţa arată că, în ciuda poziţiei aparent privilegiate a celor puternici, ei sunt, până la urmă, la fel de vulnerabili ca toţi ceilalţi. Cei puternici pot achiziţiona resurse, dar egalitatea în privinţa riscului pierderii celei mai importante resurse, viaţa, rămâne. E vorba, prin urmare, de o „egalitate a vulnerabilităţii" (Iliescu, Socaciu, p. 40), cei slabi putându-i ucide oricând pe cei puternici. Acum apare însă o întrebare firească: dacă indiferent cât de puternic ai fi, eşti, de fapt, la fel de vulnerabil ca şi cel mai slab, cum se poate explica dorinţa pătimaşă, neîncetată a tuturor de a obţine resurse? Răspunsul lui Hobbes este simplu şi polemic: acesta este încă un dat al naturii umane, faptul că oamenii gândesc fericirea nu ca pe *summum bonum*, aşa cum se credea în concepţia medievală (la Toma din Aquino, de exemplu), ci ca pe asigurarea succesului constant în realizarea dorinţelor şi achiziţionarea resurselor. Iar cum dorinţele actuale pot fi împlinite doar dacă dorinţele anterioare au fost împlinite, avem deja pus în funcţiune mecanismul care explică starea de conflict. Pentru a rezuma, faţă de resurse poziţia indivizilor este, faptele o arată, echidistantă: ceea ce pot obţine cei mai puternici datorită

înzestrării lor, cei slabi pot la rândul lor să obţină „printr-o uneltire secretă ori prin unirea cu alţii" (XIII, 1).

Astfel stau lucrurile *de facto*. Pentru a înţelege cum stau lucrurile *de jure* e necesar să prezint pe scurt conceptul de individ la Hobbes. În acest sens, foarte utilă este distincţia (Oakeshott, p. iv) trasată între conceptul politic modern de individ şi cel al nominalismului medieval - conceptul operant la Hobbes. Dacă modernitatea consideră individul, conform binecunoscutei expresii a lui Kant, ca scop în sine, niciodată doar mijloc pentru ceilalţi, înzestrându-l cu o aură de sanctitate laică - indivizii trebuie să controleze puterea politică (Locke), au anumite drepturi pe care le pot invoca *împotriva* statului etc., valoarea individului fiind cu precădere întemeiată *moral* –, în cazul nominalismului medieval lucrurile nu se reduc la atât. Nu se reduc nu în sensul că temeiul moral pentru a acorda valoare individului nu ar fi suficient de puternic, ci prin aceea că acest temei e înglobat în unul mai larg, pe care am să-l numesc *metafizic*. Lumea e constituită din *individuae substantiae*, fiecare creatură are o individualitate bine conturată, fiind dependentă de propria ei esenţă şi independentă relativ la tot ce o înconjoară, un *ens completum*[1]. Individualitatea nu poate fi violată nu doar pentru că moralmente ar fi greşit, ci pentru că se contravine astfel unei întregi ordini universale, lui Dumnezeu care a rânduit lucrurile astfel, fiecare individ având, iată, un *drept natural* la existenţă şi afirmare prin însăşi firea lucrurilor.

Chiar şi cu aceste precizări sumare începe să reiasă miza principală a modelului hobbesian : date aceste condiţii iniţiale extrem de restrictive, trebuie găsit acel punct de echilibru, în care viaţa oamenilor în comun să fie posibilă ; mai mult, această soluţie nu poate fi una de suprafaţă sau de circumstanţă, ea trebuie să fie principial funcţională, universală, adică independentă de caracteristicile nerelevante ale indivizilor implicaţi (numărul lor, perioada de timp, epoca istorică în care trăiesc etc.).

Aşadar, atât *de facto* cât şi *de jure*, poziţia iniţială a indivizilor în raport cu resursele limitate este aceeaşi. Nu există o ierarhie, favoriţi sau outsideri, prin

1. Astfel fundat în individualismul ontologic, consecinţa imediată este că modelul poate progresa printr-o nouă metodă - individualismul metodologic. Realitate au doar indivizii, „societate" fiind doar un nume dat relaţiilor interindividuale, şi nu unei entităţi cu o existenţă proprie, cumva superioară, într-o ierarhie ontologică, individului. Metoda („rezolutiv-compozitivă") de a trata domeniul social asemenea domeniului fizic provine de la Galilei, Hobbes sperând acelaşi succes pe care savantul italian îl avusese reuşind să „ridice fizica la rangul de ştiinţă" (Strauss, p. 16). Discutată de Leo Strauss (pp. 16-20, 216-221), metoda constă în a analiza un sistem descompunându-l mai întâi în elementele sale componente (voinţele individuale), pentru ca apoi, în urma studierii comportamentului acestora, să se poată prezice, recompunând sistemul, comportarea acestuia. Corpurile naturale ale lui Galilei sunt la Hobbes indivizii, ale căror traiectorii (voinţe) vor compune, într-un mod aproape fizic, corpul (sistemul) artificial care va fi statul.

urmare fiecare competitor are şanse egale şi mai ales se consideră *îndreptăţit* să lupte. Hobbes însuşi observă că „războiul fiecăruia împotriva fiecăruia" nici măcar nu e necesar să se declanşeze propriu-zis, e suficientă această stare de asediu surd pentru ca viaţa indivizilor să fie în pericol. Mai mult, date fiind aceste condiţii iniţiale, dacă nu e găsită o soluţie, războiul nu se va opri decât o dată cu extincţia speciei umane. Pentru că nici una din cele două asumpţii nu se modifică pe parcurs ce, aşa zicând, luptele avansează: resursele vor fi şi mai rare, iar indivizii rămaşi în luptă, oricât de slăbiţi ar fi (ceea ce este, s-a văzut, irelevant), continuă să fie îndreptăţiţi să lupte.

Dar oare situaţia este atât de dramatică ? Altfel spus, în ciuda minuţiozităţii argumentării, are Hobbes dreptate ? Pentru că, după Locke de exemplu, starea de natură nu e nici pe departe atât de teribilă. În încercarea de a schiţa un răspuns, voi examina asumpţiile menţionate.

În starea de natură resursele sunt într-adevăr limitate? Starea de natură, economic vorbind, se caracterizează la Hobbes, din cauza ameninţărilor permanente, prin imposibilitatea cooperării, prin lipsa de sens a investiţiilor şi a stocării resurselor, deci prin înapoiere şi sărăcie. Viaţa oamenilor este, după celebrul pasaj, „singuratică, sărmană, ticăloasă, sălbatică şi scurtă". În aceste condiţii, considerând o masă oarecare de indivizi, e de presupus că se vor împuţina în timp până la limita în care resursele vor fi practic nelimitate, aşa cum construieşte modelul Locke. La Hobbes mai e însă ceva, fundamental: natura umană, hrăpăreaţă, egoistă, incontinentă. Această nouă asumpţie face ca într-adevăr resursele să fie limitate. Pentru că, reluând exemplul lui Locke, deşi pot găsi oricând un măr la fel de mare ca al celui care tocmai l-a cules, se întâmplă că omul hobbesian vrea *chiar acel măr*. În acest moment conflictul este deschis.

Dacă prima asumpţie pare că rezistă, să o examinăm pe cea de a doua, reductibilă la ideea dreptului natural, originată în individualismul ontologic. Este individul cheia de boltă a universului uman ? Este oricând posibil să gândesc că, spre exemplu, colectivitatea ar fi cumva deasupra individului, că individul este într-o măsură însemnată produsul colectivităţii, al mediului în care s-a format. Că, prin urmare, e discutabilă ierarhia ontologico-epistemologică hobbesiană – mai întâi individul, apoi restul – şi că aici suntem în faţa unei opţiuni metafizice ca oricare alta, de fapt opusă viziunii tradiţionale aristotelice a omului ca *zoon politikon*.

Dar cele două asumpţii sunt într-adevăr suficiente ? Aş vrea să remarc faptul că, în ciuda unei aparente iminenţe a conflictului, totuşi acesta nu se va declanşa în lipsa unei a treia asumpţii, posibil implicită în text, dar pe care o voi explicita: indivizii trebuie *să cunoască* cele două asumpţii iniţiale, să nu fie ignoranţi cu privire la limitarea resurselor şi mai ales la posesia dreptului natural. E posibil ca evidenţa acestor date iniţiale să fie atât de puternică încât cunoaşterea lor să fie considerată subînţeleasă şi această nouă asumpţie

(meta-teoretică, pentru că se referă la cele două asumpţii ale modelului) să nu mai fie necesară. Un alt răspuns este că indivizii acţionează astfel nu neapărat pentru că posedă cunoaştere, ci cumva instinctual, natural, în acord cu caracteristicile asumate ale naturii umane.

Dintre cele trei cauze ale conflictului evidenţiate de Hobbes, am discutat până acum în special despre prima, concurenţa în dobândirea resurselor. Iar atât timp cât asumpţiile din care ea decurge sunt bine întemeiate, concurenţa nu mai e o chestiune accidentală, ci de principiu (Oakeshott, p. xxxv). Celelalte două cauze, neîncrederea şi dorinţa de glorie, joacă şi ele un rol important în potenţarea ameninţărilor. Dacă dorinţa de glorie ţine poate mai mult de capriciile naturii umane, ea declanşând conflicte „pentru nimicuri cum ar fi un cuvânt, un zâmbet, o părere contrară" (XIII, 7), neîncrederea între indivizi e o consecinţă imediată a posesiei dreptului natural: „atâta vreme cât se aplică acest drept natural al fiecărui om asupra tuturor lucrurilor, nu poate exista nici o siguranţă pentru nimeni" (XIV, 4).

Totuşi, nu atât dreptul în sine are acest efect prohibitiv, ci faptul că îl posedă toţi indivizii; iar restricţia pe care o cere Hobbes este radicală: pentru a da o soluţie conflictului, acest drept trebuie transferat unei singure „persoane", Suveranul. Pe de altă parte, s-a observat (Gauthier, p. 124) că acest drept are un conţinut nelimitat dar o întindere strict delimitată. Deşi am dreptul să omor pe altul, nu am dreptul să-l deposedez de dreptul lui natural; chiar supus ca sclav, un individ îşi păstrează intact dreptul natural, aşa zicând, dreptul meu natural nu se întinde peste al lui, nu-l poate înlocui sau elimina. Nu pot folosi dreptul natural al cuiva decât în momentul când acesta mă autorizează să o fac. Mai mult, există argumente după care autorizarea ar fi doar o primă etapă în constituirea *commonwealth*-ului, etapă care nu obligă (Gauthier, p. 149), în sensul că, deşi individul şi-a dat spre folosire dreptul natural, totuşi poate uza de el în continuare.

II.6.2.2. *Soluţia conflictului: aplicarea legii naturale. Problema morală*

O soluţie de ieşire din războiul caracteristic stării de natură e posibilă mai întâi pentru că natura umană la Hobbes, în ciuda a ceea ce s-ar putea bănui, nu este în sine conflictuală. (Deşi, fireşte, pot exista indivizi funciarmente violenţi.) În primul rând, o astfel de premisă nu este, s-a văzut, necesară. Conflictul izbucneşte pe baza unor asumpţii mult mai rezonabile – şi aici e de remarcat că a fi egoist nu e totuna cu a fi violent. În al doilea rând, o astfel de asumpţie, pe de-o parte, ar simplifica până la falsitate modelul, explicând foarte comod barbariile stării de natură, pe de altă parte, ar face imposibilă constituirea vreodată a comunităţii civile, chiar miza argumentării hobbesiene. Prin urmare, deşi firea umană e încărcată de păcate, totuşi violenţa nu e unul din ele.

Ceea ce face viaţa oamenilor imposibil de trăit în condiţiile stării de natură este teama de moarte, ca urmare a ameninţărilor permanente. Această „pasiune", cum o numeşte Hobbes (de fapt un sentiment copleşitor), pare să fie principalul impuls către căutarea unei soluţii. Teama de moarte e o consecinţă a tripletei asumpţiilor puse în evidenţă în secţiunea anterioară. Asumpţia privind cunoaşterea este acum determinantă. Animalele nu caută soluţii pentru ieşirea din starea de natură pentru că nu cunosc situaţia în care se află şi, prin urmare, nu se tem; soluţiile lumii animale, comunităţile create instinctual, *naturale* (muşuroaiele de furnici, roiurile de albine) sunt fundamental diferite de cele umane, reflexive, rezultat al voinţei şi deliberării – artefacte, comunităţi *civile*, şi nu naturale; s-a spus pe drept cuvânt că „omul este o creatură civilizată de teama de moarte" (Oakeshott, p. xxxvi).

O dată stabilită necesitatea de a găsi pacea, raţiunii îi revine sarcina de a identifica soluţia. Iar soluţia raţiunii constă într-un set de norme, numite de Hobbes „legi naturale". O lege naturală specifică două lucruri (p. 46): interzice individului acţiuni care îi primejduiesc viaţa şi îl obligă pe acesta să ia în considerare acele acţiuni prin care şi-o poate proteja. Aceste prescripţii, asimilate virtuţilor morale (p. 50), s-a remarcat (Naville, p. 79), urmează îndeaproape Evangheliile. O bună parte din ele sunt reluate la începutul capitolului XVII : „[...] legile naturale, cum ar fi *dreptatea, echitatea, modestia, mila* sau, într-o formulă cuprinzătoare, *a face altora ce ai dori să ţi se facă ţie*". Fundamentale însă în argumentare sunt primele două legi naturale. Prima afirmă că oamenii trebuie să caute pacea, iar când aceasta e imposibil de obţinut, să folosească avantajele conflictului. A doua lege cere ca oamenii să renunţe *reciproc* la dreptul natural asupra tuturor lucrurilor. Sublinierea este necesară, căci o renunţare unilaterală ar face ca cel care a renunţat să devină „prada" celorlalţi; iar legea naturală, prin chiar esenţa ei, cere ca individul să-şi protejeze viaţa.

Prin conţinutul lor, aceste norme sunt „drumul spre pace". Produse ale raţiunii, ele pot fi înţelese – nu poţi urma o prescripţie pe care nu o înţelegi. Dar, s-a remarcat (Robertson, p. 144), a le înţelege nu e totuna cu a le aplica. Din punctul de vedere al raţionalităţii acţiunii individuale (Solcan, pp. 20-23) (maximizarea avantajului unui individ izolat), avantajul provine tocmai din a nu le practica. Dacă un grup de indivizi exclud de comun acord o anumită metodă de a obţine resurse (violenţa, de pildă), este evident că dacă unul singur o foloseşte acesta va obţine avantaje inaccesibile celorlalţi. E de aşteptat ca toţi indivizii să observe acest fenomen şi să acţioneze ca atare. Rezultatul este conflictul, dezavantajul reciproc, imposibilitatea cooperării, a vieţii comune. Mai mult, aceste legi naturale „sunt în sine, în lipsa unei puteri care să le asigure prin teroare respectarea, contrare pasiunilor noastre naturale, care ne împing la părtinire, mândrie, răzbunare şi altele asemenea" (XVII, 2) (notă: dintre pornirile naturale lipseşte violenţa gratuită).

Prin urmare, există două premise care fac, în lipsa constrângerii, legile naturale inoperante: (1) raţionalitatea individuală – asumpţie metodologică esenţială asupra căreia voi reveni şi (2) faptul că, deşi acceptate raţional, sunt contrare naturii umane. Cele două premise nu se confundă; raţionalitatea individuală nu e totuna cu egoismul caracteristic naturii umane (Solcan, p. 20). Urmărirea avantajului propriu poate reveni în multe situaţii la urmărirea avantajului unui alt individ (relaţiile dintre părinţi şi copii, de exemplu).

Problema poate fi formulată acum limpede. Pacea între indivizi poate fi stabilită numai dacă legile naturale sunt aplicate. Există însă, s-a văzut, două impedimente majore în aplicarea lor. Aceste impedimente trebuie depăşite. Acest lucru se poate realiza pe două căi: eliminându-le pur şi simplu sau menţinându-le, dar într-o formă neutralizată. Prima cale este evident imposibil de urmat. Natura umană, prin definiţie, este imuabilă; dacă ajustăm modelul în acest punct, toate dificultăţile dispar, dar e suficient să privim în jurul nostru, în lumea reală (aşa cum autorul ne şi îndeamnă în capitolul XIII), ca să ne dăm seama că lucrurile aşa stau. Raţionalitatea individuală, la rândul ei, e o asumpţie indispensabilă, consecinţă a individualismului ontologic. Dacă eliminăm din model ideea că indivizii urmăresc neîncetat să-şi maximizeze avantajele (ce alt motiv ar avea să acţioneze?), rămânem – contrazişi de fapte – fără nici o explicaţie pentru situaţia conflictuală.

Cea de-a doua cale de a instaura pacea este mult mai dificilă, dar posibilă. Respectarea legilor naturale se poate realiza prin instituirea unei puteri care să-i pedepsească sistematic şi să-i descurajeze pe cei care îşi creează avantaje din nerespectarea lor. Această „persoană", pe care Hobbes o va numi Suveran (Leviathan), în datele sale esenţiale are o funcţie destul de banalizată astăzi, aceea de arbitru. Măiestria argumentativă a autorului o va releva însă ca pilonul central al soluţiei problemei convieţuirii paşnice.

Până la discuţia asupra logicii după care funcţionează Leviathanul, consider utilă o clarificare meta-teoretică asupra modului de a justifica noul aranjament social. Într-o formulare care trebuie explicitată se poate spune că, la Hobbes, Statul-Leviathan (*Commonwealth*-ul) nu e instituit cu o justificare morală. Indivizii care recurg la această soluţie nu pun în balanţă mai multe soluţii şi o aleg pe cea mai bine întemeiată din punct de vedere moral, unele aranjamente sociale fiind mai acceptabile din această perspectivă decât altele (de pildă, o tiranie e mai vinovată moralmente, mai „nedreaptă", decât o democraţie. Deşi seamănă cu instituirea unei autocraţii, modelul lui Hobbes nu vizează un tip de guvernare anume, ci mai curând justificarea guvernării însăşi). Motivul lipsei acestei întemeieri morale este, după Hobbes, inexistenţa problemei morale înaintea constituirii comunităţii civile. În starea de natură (momentul în care se face alegerea aranjamentului ulterior), „nimic nu poate fi nedrept. Noţiunile de corectitudine şi incorectitudine sau dreptate şi nedreptate nu-şi au locul aici" (XIII, 13). Argumentul este că dilemele morale, întrucât nu privesc niciodată

doar un individ izolat, nefiind „facultăţi ale trupului şi nici ale minţii" (p. 46), au relevanţă doar în comunitate, se nasc o dată cu comunitatea civilă (Robertson, p. 143), aşadar sunt ulterioare stării de natură.

Dacă starea de natură e un război permanent, acest lucru e *suficient* pentru a justifica părăsirea ei şi adoptarea altui aranjament social. Dar de ce neapărat cel construit pe tiparul Leviathanului? Misiunea lui Hobbes, provenită din admiraţia sa pentru argumentele matematice constrângătoare, este să arate că numai o organizare de tipul celei propuse funcţionează. E vorba de a demonstra raţional *unicitatea* soluţiei pornind de la datele stării de natură. Iar dacă soluţia e unică, atunci acea soluţie se impune cu *necesitate*.

S-a remarcat (Socaciu, în Iliescu şi Socaciu, p. 40) că supoziţia prezentă aici – caracteristică pentru contractualismul clasic – „este aceea că, pentru a justifica un aranjament social, trebuie analizată starea în care acel aranjament nu ar exista". Statul-Leviathan e justificat prin aceea că în lipsa lui intrăm în starea de natură, şi nu prin aceea că alegerea lui a fost făcută în condiţii de alegere cu relevanţă morală. De exemplu, se poate impune ca alegerea principiilor directoare ale noului aranjament social să fie făcută sub un aşa numit „văl de ignoranţă" (Rawls) relativă la noile poziţii, doar aşa această alegere fiind legitimă.

Diferenţa dintre supoziţii apare astfel. Pe de-o parte, supoziţia hobbesiană, care poartă cu sine ideea necesităţii unei anumite soluţii, date fiind anumite condiţii iniţiale: *„Dacă* nu accept Statul-Leviathan, *atunci* sunt în starea de natură. Inferenţa care explicitează supoziţia e de tipul *modus-ponens*: ~p implică q ; dar ~q, starea de natură, e indezirabilă, prin urmare ~~p, deci p. Adică accept Statul-Leviathan". Pe de altă parte, avem supoziţia potrivit căreia nu trebuie accentuat pe necesitatea unei anumite soluţii, ci pe condiţiile în care ea a fost aleasă: dacă aceste condiţii au relevanţă morală, soluţia e întemeiată.

Dar implicaţia de mai sus trebuie demonstrată, adică trebuie arătate acele caracteristici ale noului aranjament social (Statul-Leviathan, comunitatea civilă) care să o confirme. Acesta este obiectul capitolelor următoare: reconstrucţia critică a logicii acestui argument.

II.6.3. Contractul. Constituirea comunităţii civile

Aşadar, soluţia către care ne-am îndreptat este aceea a unui arbitru însărcinat cu supravegherea respectării legilor naturale. Problema cu care se confruntă acesta este însă că legile naturale coexistă necontradictoriu cu dreptul natural (XIV, 4):

> Cea dintâi ramură a acestei reguli conţine legea primă şi fundamentală a naturii, care este aceea de *a căuta şi urmări pacea.* Cea de a doua rezumă dreptul natural, care este *de a ne apăra prin orice mijloace.*

Obstacolul principal în calea păcii este, prin urmare (XIV, 5), acest drept asupra tuturor lucrurilor:

Căci atât timp cât fiecare îşi păstrează acest drept de a face orice îi place, oamenii sunt cu toţii într-o stare de război.

A doua lege naturală exprimă necesitatea ca acest drept să fie cumva reciproc restrâns, eliminat. Dar cum putem face ca ea să fie respectată?

Nimeni nu poate restrânge dreptul natural al individului, cu o singură excepţie: individul însuşi, atunci când consideră (asumpţia raţionalităţii individuale) că prin această restrângere reciprocă realizează un avantaj – în acest caz, securitatea individuală. În modelul lui Hobbes individul face acest pas, în parte ca impuls vital, iraţional, de frica morţii violente (natura umană), în parte pentru că un calcul raţional arată că noua situaţie (cea în care nici un individ nu mai posedă acest drept) e mai avantajoasă sub raportul securităţii sale viitoare.

O dată cu acest accept de principiu de a renunţa la dreptul originar atingem două puncte importante. Mai întâi, trebuie specificat ce înseamnă această renunţare, apoi cine este beneficiarul ei. Să considerăm un model cu doar doi indivizi, fiecare înzestrat cu propriul său drept natural. Dacă doar unul renunţă la dreptul său nu înseamnă că celălalt obţine astfel un surplus de drept; judecata nu poate fi cantitativă, dreptul e o noţiune ce nu admite gradualitatea. Cedarea dreptului nu se face în favoarea semenului (Angoulment, p. 60); singura deosebire este că individul care a renunţat nu-l mai poate împiedica pe celălalt să acţioneze aşa cum doreşte, inclusiv asupra lui. Mai mult, admiţând mai mulţi indivizi în model, cel care a renunţat se găseşte în aceeaşi situaţie faţă de oricare dintre ei: nu mai are dreptul să se opună nici unuia, cu excepţia situaţiei când se atentează direct la viaţa lui. Mai departe, dacă în această mulţime de indivizi, cei doi renunţă împreună la acest drept, ei vor fi de două ori în pericol. Pe de-o parte, în imposibilitatea de principiu (prin cedarea dreptului) de a-i împiedica pe ceilalţi să achiziţioneze resurse de care şi ei au nevoie; pe de alta, chiar şi unul faţă de altul. Cum nici unul nu are dreptul să-l împiedice pe celălalt să obţină resurse, în mod necesar se va ajunge în situaţia că amândoi râvnesc acelaşi lucru. Acesta nu va putea fi revendicat de nici unul, urmând ca acel lucru să revină sistematic unui individ care nu a renunţat la dreptul natural asupra a orice, în acest fel ei dezavantajându-se reciproc. Extinzând numărul indivizilor care renunţă ei vor forma o colectivitate specială în care fiecare membru continuă să fie în pericol. Concluzia vine de la sine: rezolvarea problemei dreptului natural prin simpla renunţare reciprocă nu e suficientă, acest drept trebuie *transferat* unei „persoane" capabile să preîntâmpine neajunsurile amintite. Iar „transferul reciproc de drepturi este ceea ce oamenii numesc contract" (XIV, 9).

Acum avem la dispoziţie definiţia tehnică, se poate spune, a contractului hobbesian. Voi discuta două chestiuni. Mai întâi, cât din acest contract seamănă cu ceea ce în jurisprudenţa actuală poartă acest nume. În al doilea rând, relaţia astfel stabilită între Suveran şi supuşi – drepturile Suveranului *vs.* libertăţile supuşilor. Pe fundalul acestor discuţii, al treilea capitol al acestui eseu va urmări în detaliu problema obligaţiilor supuşilor, problema obligaţiei politice.

II.6.3.1. *Caracteristicile contractului*

O minimă informaţie juridică (Carbonnier, p. 235) arată că un contract prevede cu exactitate persoanele care-l încheie, drepturile şi obligaţiile fiecăreia dintre ele, clauzele de reziliere, precum şi perioada cât e valabil. În privinţa identităţii contractanţilor, aceştia sunt indivizii în parte, aflaţi în starea de natură. Voinţa lor este acum aceea de a-şi transfera dreptul natural. Dar, argumentează Hobbes, acest contract se încheie *doar* între indivizi; „persoana" căreia i s-au transferat drepturile nu ia parte la acest contract. Argumentul, pe care-l voi analiza mai jos, arată mai mult, anume că e chiar imposibil ca Suveranul să încheie vreun contract cu supuşii săi; totuşi, un întreg capitol (XVIII) vorbeşte despre „drepturile suveranului instituit", adică ale unei „persoane" care nu face parte din înţelegere. Clauza de reziliere a contractului, adică situaţia în care transferul reciproc de drepturi naturale încetează, nu este nici ea explicită: dacă „scopul acestei instituiri sunt pacea şi apărarea comună" (p. 55); se poate deduce că un suveran care nu mai poate menţine pacea între supuşii săi a pierdut drepturile naturale pe care aceştia i le-au încredinţat şi deci, automat, drepturile revenind supuşilor, transferul lor a încetat (Robertson, p. 152: „supusul e eliberat de ascultare dacă Suveranul devine incapabil de a-i oferi protecţie"). Dar aici trebuie clarificat un aspect: distincţia între dreptul natural şi puterea efectivă de a-l folosi (Oakeshott, p. lix).

Pacea e menţinută prin forţă; convenţiile între oameni fără teama de constrângere sunt „vorbe în vânt". E posibil însă ca în anumite momente puterea sabiei Suveranului să fie mai slabă decât cea a agresorului; dar asta nu înseamnă că dreptul lui de a-l pedepsi este diminuat. Aici este diferenţa fundamentală: agresorul şi-a cedat dreptul de a folosi forţa chiar Suveranului, în timp ce Suveranul, deşi poate momentan nu are forţa, are dreptul asupra ei, primit chiar de la agresor. Prin urmare, atunci când va fi pedepsit, va fi pedepsit *pe drept*, autorul autentic al pedepsei fiind chiar el însuşi, prin persoana Suveranului. Aşadar, clauza de reziliere a transferului de drepturi nu poate proveni numai din insecuritatea indivizilor datorată lipsei de putere (fizică) a Suveranului: oricât de puternic ar fi *de facto* un agresor, o dată cedat dreptul natural, el este *de jure* supus.

Şi totuşi, când poate un individ să se considere exonerat de ascultarea datorată Suveranului? Mai întâi, atunci când este în pericol iminent de a-şi pierde viaţa, atacat fiind, poate face orice crede de cuviinţă pentru a şi-o păstra (în vocabularul modern, „legitima apărare"). Dar, încălcând convenţia cu ceilalţi, de fapt, el poate acţiona oricând ca şi cum ar avea dreptul natural asupra tuturor lucrurilor. De fapt, asta se întâmplă foarte des, în momentele fiecărei agresiuni. Situaţia în care se pune agresorul este însă foarte periculoasă, căci faţă de comunitatea civilă de care s-a desprins, faţă de puterea executivă a

acesteia (Suveranul) el este acum în starea de natură. Suveranul, prin urmare, îl va distruge căci s-a opus scopului său, protecţia comunităţii. Îl va distruge fără a comite o nedreptate, căci în starea de natură e dreptul natural al Suveranului de a face ceea ce crede de cuviinţă.

O dată constituită suveranitatea comunităţii, oricine vrea să se desprindă va acţiona întodeauna *ca şi cum* ar poseda din nou dreptul natural: dacă acesta a fost transferat, el e transferat pentru totdeauna, contractul hobbesian neavând termene. Aceasta e mai mult o subtilă măsură de precauţie împotriva destrămării comunităţii decât o lacună teoretică. (Ar fi fost inexplicabilă o astfel de greşeală într-o epocă a comerţului, deci a contractelor.) *Oricând* este ruptă înţelegerea iniţială, consecinţele de fapt şi de drept sunt indezirabile. Dacă un individ nu o respectă în timpul domniei Suveranului, el este pedepsit de acesta. Dacă însă „suveranitatea (...) din cauza ignoranţei şi a pasiunii oamenilor ce o deţin" (XXI, 21) e destrămată, cum nimeni nu mai are dreptul să-i pedepsească, indivizii vor reveni în starea de natură, unde, aşa zicând, se vor pedepsi reciproc, uzând de dreptul natural. Contractul nu ia sfârşit decât o dată cu dispariţia fizică a indivizilor care au consimţit la transferul de drepturi; nefiind încheiat cu Suveranul, nu se termină o dată cu dispariţia fizică a acestuia.

Dar problema se poate pune şi astfel: „E adevărat, la un moment dat strămoşii mei au consimţit la transferul reciproc de drepturi şi au intrat astfel în comunitatea civilă. Dar acum, dat fiind că am devenit puternic, nu mai consider avantajos acest transfer. Îmi vreau înapoi dreptul de a face orice şi nu îmi pasă dacă am sau nu dreptul să solicit acest lucru". Dacă un singur individ gândeşte aşa, am văzut riscurile la care se expune. Dar dacă un număr semnificativ vor asta? Dacă, aşa cum autorul însuşi se teme, chiar cei care deţin suveranitatea gândesc aşa? E uşor de observat că noua situaţie este de fapt o nouă stare de natură cu toate dezavantajele zugrăvite cu măiestrie de Hobbes. Indivizii o vor lua de la început, dat fiind că pe parcursul convieţuirii civile datele fundamentale (raritatea resurselor şi natura umană) nu s-au schimbat.

La acest prim punct, a mai rămas de examinat argumentul potrivit căruia e imposibilă încheierea unei înţelegeri între indivizi şi Suveran. Dacă e acceptat acest argument, atunci avem la dispoziţie un alt argument pentru a respinge posibilitatea rezilierii contractului de către un supus. Cum una din părţi poate rezilia un contract atunci când cealaltă nu mai respectă prevederile convenite, motivul de reziliere ar fi acela că Suveranul a încălcat una din înţelegerile cu supuşii. Dar contractul fiind încheiat doar între supuşi, Suveranul nu poate, principial vorbind, să încalce o înţelegere pe care nu a făcut-o; prin urmare, acest motiv de eliberare de sub autoritatea suverană nu e valabil.

Hobbes susţine că o convenţie între mulţimea de indivizi şi o anumită „persoană" în vederea preluării suveranităţii de către aceasta este imposibilă. Există două situaţii: convenţia se încheie cu mulţimea de indivizi sau cu fiecare în parte. Convenţia nu se poate încheia cu „întreaga lor mulţime", căci

„ei nu sunt încă o singură persoană" (XVIII, 4), iar o convenţie are sens doar dacă părţile o încheie, fiecare, din proprie voinţă. Or, în cazul unei mulţimi de oameni nu se poate vorbi de o singură voinţă, ci de mai multe; ele pot fi în acord, dar asta nu le face să se poată „contopi" într-una singură, individualitatea fiecăreia rămâne intactă (opţiunea pentru individualismul ontologic). Ceea ce pot face aceste voinţe este să vrea să desemneze una singură care să le reprezinte, să dea acesteia autorizarea de a acţiona în numele lor. Abia după ce acest pas intermediar a fost făcut, acea voinţă, *reprezentativă* şi nu comună, poate vrea la rândul ei ceva – să încheie o convenţie, de pildă. Dar acum, o dată făcut acest pas, un altul este inutil, căci suveranitatea a fost deja instituită. În al doilea rând, convenţia nu are sens nici între viitorul Suveran şi fiecare supus în parte, deşi acum se poate vorbi de existenţa a două voinţe bine conturate. Argumentul (*idem*) este o *reductio ad absurdum* : să presupunem că astfel de convenţii ar fi încheiate şi că suveranitatea (cu toate atributele sale) se constituie astfel. Dacă Suveranul e parte a convenţiei, atunci are sens să gândesc că o poate încălca. Dar atributul fundamental al Suveranului este că actele sale sunt în acelaşi timp şi actele supuşilor săi (reciproc nu e adevărat). Iar dacă un individ ar pretinde că această convenţie a fost încălcată de Suveran, atunci el ar pretinde două lucruri absurde. Încălcarea fiind un act al Suveranului este şi un act al său, deci s-ar acuza că s-a prejudiciat pe sine ; iar dacă el însuşi e cel care şi-a cauzat prejudiciul, nu are rost să acuze. Mai mult, ca act al Suveranului, încălcarea convenţiei este şi un act al fiecăruia dintre ceilalţi indivizi. Prin urmare, individul îi acuză pe ceilalţi că au încălcat o convenţie pe care nu au făcut-o cu el, deci din nou o absurditate. În plus, cine ar avea dreptul să judece această controversă ? Acest drept ar fi trebuit transferat unui terţ – nu poţi fi judecător în propriul caz. Dar acest al treilea nu există, şi ea s-ar decide prin „puterea sabiei".

II.6.3.2. *Relaţia supus - Suveran*

În cele ce urmează voi încerca să reconstruiesc această relaţie urmărind în special modul de comportament, de „funcţionare" al Suveranului[1]. Indivizii se află iniţial în starea de natură, cu toate caracteristicile ei, analizate în I.1. În mod necesar va apărea conflictul legat de achiziţionarea unei resurse. Conflictul e radical, ei sunt în pericol de a-şi pierde viaţa. Din teama de moarte acceptă soluţia raţiunii, aplicarea legilor naturale. Una din aceste legi spune că în vederea păcii trebuie transferat reciproc teribilul drept natural. Problema apare pe fondul raţionalităţii individuale : e mai profitabil ca, în ciuda convenţiei de transfer, să nu te conformezi legii naturale. E nevoie prin urmare de cineva care să pedepsească aceste încălcări, căci „convenţiile, fără sabie, nu sunt decât

1. Cele două teme, problema puterii arbitrului şi introducerea regulilor, sunt încercarea de a aplica la modelul hobbesian discuţiile din M.R. Solcan, pp. 61, 79.

vorbe în van" (XVII, 2). Cel care „depozitează" drepturile va monopoliza astfel dreptul de decizie a controverselor, adică de aplicare a regulilor. Am văzut mai sus care sunt condiţiile instituirii Suveranului. Dar arbitrul, Suveranul, cel care aplică şi concepe legile, nu se confruntă, la rândul lui, cu o problemă asemănătoare celei a supuşilor, nu are, om fiind la rândul lui, raţionalitatea sa individuală? Altfel spus, cât timp are monopolul asupra arbitrajului, introducerii de reguli şi supravegherii lor, nu va acţiona în aşa fel încât să-şi maximizeze avantajul propriu ?

Pentru Hobbes, dreptatea constă în aplicarea regulilor (capitolul XV). Cât timp nu s-a stabilit nici o regulă cu privire la distribuirea de resurse (starea de natură), poziţia indivizilor fiind astfel echidistantă faţă de aceste resurse, nici una din aceste distribuţii posibile nu e nedreaptă : toţi sunt *îndreptăţiţi* să şi le aproprieze.

Astfel stând lucrurile, Suveranul nu poate fi nedrept cu supuşii săi. Dreptatea constând în respectarea regulilor, a convenţiilor, Suveranul nu le poate încălca pentru că nu le-a încheiat, nu e parte a lor. Există însă încă două aspecte ale relaţiei Suveranului cu supuşii. S-ar putea argumenta că suveranul are posibilitatea de a introduce legi nedrepte sau de a profita de pe urma regulilor introduse, ambele cazuri vizând posibilitatea obţinerii de avantaje pentru sine.

Ce ar însemna o lege nedreaptă? Un prim răspuns este că ar fi o lege care face posibilă obţinerea de avantaje inegale între indivizi. Lăsând la o parte faptul că avantajele nu pot fi niciodată egale (indivizii fiind diferiţi ca preferinţe, aceeaşi resursă alocată tuturor va fi preţuită diferit), ci reciproce, s-a remarcat (Solcan, p. 61) că supoziţia prezentă aici este aceea că „regulile trebuie evaluate după rezultatele pe care le produc". Această idee, că o regulă e „dreaptă" dacă duce la o stare finală dorită, este extrem de răspândită şi în acelaşi timp extrem de nocivă. Consecinţa imediată este că regulile devin inutile atât timp cât doar rezultatul contează ; pentru că dacă doar rezultatul contează nu mai are nici o importanţă cum a fost obţinut, de unde cale deschisă oricărei samavolnicii care duce la el. Mai mult, dat fiind că oferta de resurse e limitată iar cererea de resurse diversă şi practic nelimitată, acea stare finală „dorită" nu va fi, de fapt, dorită de toată lumea, prin urmare nu va fi niciodată finală, redistribuirile cerute de cei dezavantajaţi (deci conflictele) continuând la nesfârşit. În concluzie, supoziţia e respinsă : o lege nu poate fi judecată după efectul ei, nu în acest fel e ea „dreaptă".

Presupoziţia concurentă, şi care va avea câştig de cauză în argumentul hobbesian, este că o lege trebuie evaluată după modul în care e introdusă, şi anume dacă indivizii au fost sau nu de acord cu introducerea ei (Solcan, p. 61). Ceea ce, în modelul lui Hobbes, se şi întâmplă. Suveranul introduce o regulă ; dar actele sale sunt recunoscute de supuşi ca fiind propriile lor acte, prin urmare ei înşişi introduc aceste legi, ei sunt *autorii* lor, suveranul fiind doar *actorul* care, aşa zicând, o pune în scenă (asupra distincţiei actor – autor, în capitolul XVI ; vezi şi Socaciu, în Iliescu şi Socaciu, p. 52). Cele două analize arată că Suveranul nu poate, principial vorbind, să introducă o lege „nedreaptă".

Faptul că regulile le stabileşte Suveranul rezolvă o problemă relativ dificilă, aceea a „costurilor negocierii" regulii (Solcan, p. 62). Indivizii încredinţează Suveranului dreptul de a face legi. Suveranul promovează acele legi pe care le crede de cuviinţă; acestea, în virtutea autorizării primite, devin legi promovate de către supuşi. Indivizii nu mai negociază de fiecare dată, eliminând astfel pierderea de timp şi energie din timpul negocierilor. Situaţia e asemănătoare celei dintr-o echipă de fotbal care are de executat o lovitură de pedeapsă. Nu îşi dau toţi jucătorii acordul în ce parte a porţii trebuie trasă lovitura, dacă sus sau jos etc., ci responsabilitatea revine unuia singur care decide. Dar acesta decide în numele lor, le reprezintă „persoana", actul executantului fiind de drept actul fiecăruia dintre ei; nimeni dintre coechipieri nu-l poate învinui că a ratat, aşa cum nici acesta nu poate revendica gloria reuşitei doar pentru sine.

Revenind după această paranteză, există o „problemă a puterii arbitrului" (nota: terminologie Solcan) în modelul hobbesian? Întrebarea este ce se întâmplă dacă Suveranul observă că poate profita de puterea uriaşă încredinţată. Hobbes discută destul de sumar această chestiune în cel puţin trei locuri: admiţând că Suveranul poate comite inechităţi (XVIII, 6), apoi preferând ca formă de guvernământ monarhia, deoarece aşa se realizează cel mai bine conjuncţia dintre interesul public şi cel privat, iar apoi în capitolele XXI, respectiv XXVI, abordând problema litigiilor între supus şi Suveran. Concluzia previzibilă este că Suveranul nu este supus legii civile pentru că el este cel care o produce: „cel care este legat doar de sine nu este legat" (XXVI, 6). Mai mult, cum orice acţiune (deci şi cele inechitabile) a Suveranului este şi a supusului, când acesta îl acuză pe Suveran, se acuză pe sine:

> căci tot ceea ce este înfăptuit în virtutea puterii sale este înfăptuit prin autoritatea fiecărui supus; prin urmare, cel care şi-ar da în judecată suveranul s-ar da în judecată pe sine însuşi. (XXI, 19)

Dificultatea pare majoră. Voi propune o interpretare care să evite pe cât posibil acest blocaj: dacă nu îl putem rezolva, atunci Locke a avut dreptate: viaţa în comunitatea civilă e mai rea decât starea de natură, pentru că individul ar înlocui vătămările provocate de „vulpi şi dihori" cu cele provocate sub masca dreptăţii de un singur dar feroce „leu".

Punctul de plecare al discuţiei despre raţionalitatea individuală a Suveranului este distincţia între suveranitate ca funcţie şi oamenii care exercită această funcţie. Distincţia e semnalată de majoritatea interpretărilor şi, deşi doar implicit, e susţinută de autor. Argumentul afirmă că, într-adevăr, cei care deţin suveranitatea îşi pot crea avantaje, dar nu Suveranul ca „persoană artificială", deci ca entitate care reprezintă voinţele altor persoane naturale. Am văzut că, dacă acuz Suveranul, mă acuz pe mine însumi; dar are sens să-l acuz de neaplicarea legii pe cel care deţine suveranitatea, funcţia de Suveran? Un raţionament imediat (Socaciu, în Iliescu şi Socaciu, p. 58) arată însă că e la fel de lipsit de sens. Acesta poate oricând să abroge acea lege, acuzaţia rămânând

fără obiect. Prin urmare, distincţia, deşi corectă, e inutilă în rezolvarea problemei. Mai trebuie spus că, firește, soluţia ideală dar inaplicabilă în cazul modelului hobbesian este aceea a posibilităţii schimbării arbitrului, concurenţa (Solcan, p. 81) pentru această postură făcând ca funcţia suveranităţii să fie îndeplinită din ce în ce mai bine şi abuzurile să fie sub control.

Dovedită inutilă în interpretarea pe care vreau să o propun, distincţia amintită nu joacă un rol prea important. Suveranitatea este, într-adevăr, un instrument, un mecanism distinct de cel care-l stăpâneşte. Cel care o deţine este limitat de înseşi datele de funcţionare ale acelui mecanism. Aşa cum nu poţi căra apă cu o sită, tot astfel şi suveranitatea are nişte date intrinsece de funcţionare. Totuşi, nu se poate trasa o linie de demarcaţie între Suveranul-om şi Suveranul-maşină. Dar chiar faptul că ei se confundă ne va fi de folos în a construi soluţia. Puterea celui care deţine suveranitatea e uriaşă. Fiind deţinătorul de drept al proprietăţilor, are dreptul să exproprieze pe oricine. Analogia biblică a relaţiei Iov-Dumnezeu începe să transpară: „Domnul a dat, Domnul a luat, numele Domnului fie binecuvântat". Întrebarea este însă dacă Suveranul va uza de acest drept. E posibil să o facă; dar e şi mai probabil să nu o facă, cu argumentul că exproprierile ar fi inutile atât timp cât el este proprietarul de drept al bunurilor. Dacă accept că posedă raţionalitate individuală, Leviathanul acţionează pentru a urmări un avantaj: dar are deja toate avantajele ! Nici măcar nu îşi poate pune problema să îşi maximizeze un avantaj, căci avantajele lui sunt maxime. Omul-Leviathan, posesorul instrumentului suveranităţii, e atât de puternic încât ar fi iraţional să-şi propună să ajungă undeva pentru că se află deja peste tot, nu-şi poate propune să urmărească un supus pentru a-l pedepsi căci, aşa cum arată gravura de pe coperta originală, toţi supuşii îi sunt organic integraţi. Acestea nu sunt metafore până la capăt: funcţionarea poliţiei unui stat contemporan arată că, în oricare parte a statului s-ar refugia un infractor, poliţia este deja acolo.

Această interpretare sugerează că nu e raţional ca Suveranul să urmărească un avantaj pe care-l posedă deja prin natura sa. Întrebarea care se pune este dacă e de acceptat ca cineva să posede *absolut* toate avantajele. Pentru a răspunde afirmativ, nu trebuie uitat că Leviathanul este absolutul pământesc, prin definiţie:

> Iar aceasta este naşterea acelui mare LEVIATHAN sau, pentru a vorbi cu mai multă veneraţie, a acelui *dumnezeu muritor* căruia îi datorăm, sub domnia *Dumnezeului nemuritor*, pacea şi apărarea noastră. (XVII, 13)

Firește, o lectură critică poate amenda pasajul ca retoric, metaforic („dumnezeu muritor" etc.). Nu voi discuta acest punct de vedere, deşi ca principiu îi subscriu. Metafora are, de altfel, un rol foarte important în *Leviathan,* însuşi titlul şi ideea construcţiei vizând trimiteri biblice. „Hobbes consideră suferinţa lui Iov ca pe condiţia naturală a umanităţii" (Greenleaf *apud* Mintz, p. 5), „Pentru Iov ieşirea din această stare constă în supunerea faţă de puterea

absolută a lui Dumnezeu; pentru oameni, în crearea comunității politice și supunerea față de suveran" (Mintz, pp. 5-6).

Așadar, Suveranul e împiedicat să urmărească avantaje pentru sine prin teribilul instrument al suveranității, paradoxal, de chiar măreția și dimensiunile puterii conferite de această funcție. Dacă se întâmplă să o facă totuși, atunci acțiunea sa este irațională, e rodul capriciului, al întâmplării. Dar teoria hobbesiană se vrea fondatoare tocmai pentru adevărata *știință* a politicii, adică a deducției raționale dinspre cauze spre efecte și invers (despre ce înseamnă „filosofic" la Hobbes: Oakeshott, pp. xx-xxvi). Dacă putem argumenta că din punct de vedere rațional Suveranul nu va acționa în propriul avantaj, atunci problema e închisă. Astfel iese din discuție și problema situației reale. Tiranii care își asupresc supușii cer de fapt de la aceștia avantaje pe care nu le-au avut niciodată și care nu le revin pe drept. Ei caută să obțină proprietăți, recunoaștere și putere pentru că nu le au, în timp ce Suveranul le are cu prisosință.

În plus, relația supus – Suveran e sub marca libertății supusului de a nu face nimic contrar scopului cu care și-a transferat dreptul. Supusul nu e obligat să dea ascultare Suveranului dacă acesta îi poruncește

> să se ucidă, să se rănească ori să se schilodească pe sine; sau să nu se împotrivească celor care-l atacă; sau să se înfrâneze de la folosirea hranei, aerului, leacurilor sau a oricărui alt lucru fără de care nu ar putea trăi. [...] Nimeni nu este legat prin cuvintele convenției să ucidă un alt om sau să se ucidă pe sine; prin urmare, obligația pe care uneori o poate avea un om de a îndeplini, la porunca suveranului, o sarcină periculoasă sau dezonorantă nu depinde de cuvintele prin care s-a supus, ci de intenția supunerii.

Căci

> atunci când refuzul său de a da ascultare contravine scopului pentru care a fost instituită suveranitatea, el nu are libertatea de a refuza; în toate celelalte cazuri o are. (XXI, 15)

În concluzie, situația supusului nu este atât de rea pe cât poate părea la prima vedere și este oricum mai bună decât în starea de natură. În starea de natură, calea rațională de urmat pentru fiecare individ era conflictul, atacul preventiv asupra celorlalți. În comunitatea civilă, individul nu numai că e protejat de atacul celorlalți, dar e chiar nerațional din partea Suveranului să-l atace. În al doilea rând, într-o comunitate civilă, nici chiar capriciile Suveranului nu sunt atât de nocive; pentru că, spre deosebire de starea naturală, sursa acestor capricii agresive este una singură, supusul nu e atacat permanent din toate părțile. Interpretarea propusă mai sus rezolvă și o altă problemă, aceea a încrederii. S-a văzut că nu se poate avea încredere în posesorul dreptului natural, de unde și imposibilitatea vieții în comun în starea de natură. Acum, în comunitatea civilă supușii au totuși încredere în Suveran, deși acesta posedă drepturi similare cu cel natural. Explicația e imediată, urmând același tipar: pentru indivizii posesori ai dreptului natural rațional era să caute conflictul, în timp ce pentru Suveran nu este.

În rezumat, argumentul care rezolvă problema puterii arbitrului la Hobbes afirmă că, deşi e adevărat că oamenii care deţin putere sunt coruptibili, Suveranul e incoruptibil pentru că deţine *singur şi pentru totdeauna toată puterea*. Viziunea hobbesiană, care contrapune individualismului nelimitat o autoritate nelimitată (Gauthier, p. VI) va fi amendată de Locke, acesta construind o teorie politică ce are în miezul ei ideea contrară, a limitării puterii (Iliescu, în Iliescu şi Socaciu, p. 63).

II.6.4. Obligaţia politică. Lege naturală, lege civilă

E îndeobşte acceptat că modelul hobbesian nu poate fi luat drept un fel de ghid practic pentru constituirea statului. Comentatorii (de exemplu, A.E. Taylor, Robertson, p. 147, Horton, p. 22) sunt unanimi în a recunoaşte că Hobbes, spre deosebire de Locke, se arată mult mai puţin interesat de complexitatea circumstanţelor concrete, de faptele istorice, de posibilitatea aplicării modelului său. La Hobbes, teoria e ghidată mai degrabă de o viziune coerentistă decât de necesitatea de a stabili o corespondenţă între faptele istorice, condiţiile reale şi propria reţea de argumente. Asta nu înseamnă, s-a văzut, că asumpţiile sunt excentrice, că modelul pierde orice legătură cu lumea reală; e vorba de a remarca o dominantă, accentul pe înlănţuirea cât mai puternică a argumentelor, pe coerenţa construcţiei, felul cum stau lucrurile în mod real fiind invocat uneori doar pentru a ilustra concluziile teoretice.

Dacă lăsăm însă la o parte această caracteristică a argumentului şi cerem ca desfăşurarea paşilor să corespundă intuiţiilor spaţio-temporale obişnuite, introducând asumpţia (rezonabilă) de a lua în considerare intervalele de timp necesare constituirii *commonwealth*-ului, inerţia specifică acţiunilor umane, ne confruntăm cu o dificultate (Gauthier, pp. 57-61). Transferul dreptului („semnarea" contractului) are loc în starea de natură. Cum în timp real „puterea efectivă nu poate fi transferată o dată cu drepturile" (Hampsher-Monk, pp. 54-55, Gauthier, p. 165), există un interval, non-necesar din punct de vedere logic, însă foarte probabil în timp real, în care raţionalitatea individuală creează din nou o problemă. Deşi şi-au dat acordul să-şi transfere dreptul natural, în acest interval indivizii *au dreptul* să revină asupra deciziei. Argumentul este că, în acest interval, ei se află încă în starea de natură, adică în plin război, şi deci nu pot fi traşi la răspundere pentru această faptă; ei au la dispoziţie justificarea că au făcut ce au crezut de cuviinţă pentru a-şi prezerva viaţa, inclusiv semnătura pe un contract pe care nu-l vor respecta.

Am sugerat (I.1) ideea că autorizarea dată de indivizi Suveranului nu este suficientă, că nu îi obligă în mod semnificativ, constituind doar o primă etapă a constituirii comunităţii politice. Nu îi obligă la nimic semnificativ, în sensul că, deşi individul şi-a transferat dreptul natural, el poate totuşi uza de el în

continuare (ceea ce duce la problema din alineatul precedent: cum acționând astfel se întrevăd avantaje, individul o va face). Observația se acordă cu intuițiile curente. Dacă sunt reprezentat de un avocat într-un proces, asta nu înseamnă că nu pot strânge împreună cu el sau independent de el probe în favoarea mea. Nu sunt obligat față de el în nici un fel, pot oricând să renunț la serviciile lui. În privința relației cu Suveranul lucrurile nu mai trebuie să stea astfel. O dată ce i-am dat autorizarea, e adevărat că mai pot uza de dreptul natural până se constituie și puterea efectivă a suveranității, capabilă să mă apere; dar pentru a nu intra din nou în dificultatea prezentată, e nevoie ca supusul nu numai să autorizeze, ci să se și oblige să nu retragă această autorizare. Căci dacă dreptul natural e folosit tocmai pentru a retrage autorizarea (ceea ce genera problema), atunci pasul următor nu mai e posibil, revenim în starea de natură[1]. Obligația supusului de a nu retrage autorizarea constituie (Gauthier, p. 149) esența obligației politice.

Ca preliminarii ale unei alte analize a problemei obligației politice consider utilă semnalarea unei distincții între două tipuri de obligație. În starea de natură indivizii sunt, până la urmă, „obligați" să contracteze. Ceea ce îi „obligă" este chiar situația în care se află, viața fiindu-le în pericol. E adevărat, indivizii consimt să contracteze (de unde ideea că teoria obligației politice la Hobbes face parte din teoriile voluntariste, *cf.* Horton, pp. 20-22), dar acest consimțământ trebuie judecat relativ la condițiile în care a fost exprimat. Ceea ce vreau să accentuez aici este că, pe de-o parte, e discutabil dacă acest consimțământ este liber exprimat (Hobbes, analizând o situație similară, susține că este, capitolul XXI), pe de alta, că ceea ce obligă la a contracta nu este o persoană anume, o voință, o autoritate; obligația se naște acum în mod natural, condiția naturală a oamenilor fiind cea care îi obligă să contracteze. Dacă semnarea contractului este un act liber (cum se poate deduce, coroborând cu vederile autorului despre libertate din capitolul XXI), atunci individul, de fapt, nu este obligat. Prin urmare, în acest stadiu nu numai că nu se poate vorbi de obligație politică, ci nu se poate vorbi de nici un fel de obligație. Voi respecta intuițiile curente și nu voi fi de acord cu ideea că semnarea contractului a fost un act liber. Dar dacă actul semnării nu este unul liber, nu voi numi această obligație *politică* pentru că, s-a văzut, asumarea ei, deși e necesară, nu e suficientă în vederea constituirii comunității politice.

Obligația de a contracta, prin urmare, nu se confundă cu obligația politică. Pentru a ajunge la obligația politică propriu-zisă voi lua în discuție distincția între, pe de-o parte, a fi obligat să participi la un joc și, pe de alta, a fi obligat ca, o dată ce participi, să respecți regulile jocului. Să remarcăm mai întâi că, în al doilea caz, cel care te obligă este arbitrul jocului (dacă nu respecți regulile

1. Deși tema contractului este tema secolului al XVII-lea în filosofia politică, Gauthier (p. 170) consideră că teoria lui Hobbes este în principal una a autorizării.

eşti penalizat), în timp ce în primul caz obligaţia nu poate proveni de la arbitrul jocului : e ca şi cum un arbitru de fotbal ar obliga un club să-şi înscrie echipa în campionat. Obligaţia de a participa la joc e una de altă natură faţă de aceea de a respecta regulile jocului. Te poţi simţi obligat să participi la un joc din motive foarte diferite : din dorinţa de a-ţi măsura forţele, din dorinţa de glorie, din nevoia de a câştiga bani etc. În celălalt caz, motivul pentru care eşti obligat să respecţi regulile jocului sunt, în lipsa altor asumpţii de natură morală (ca în cazul lui Hobbes), numai şi numai pedepsele aplicate de arbitru („convenţiile, fără sabie, nu sunt decât vorbe în van"). În al doilea rând, trebuie remarcat că primul tip de obligaţie nu-l presupune pe cel de-al doilea. Dacă te simţi obligat să joci un joc (de pocker, pentru a câştiga bani), asta nu înseamnă că te simţi obligat să nu trişezi.

Aceste distincţii, s-a văzut, se aplică imediat modelului hobbesian şi pregătesc terenul pentru o altă analiză a problemei obligaţiei politice. Cea de a doua analiză (Oakeshott, pp. lviii-lxi) se va concentra pe a discerne obligaţia politică dintre tipurile de obligaţii ce revin supusului. Ideea este de a descompune obligaţia politică în elementele ei constituente, obligaţia *raţională* (vizând consecinţele fizic previzibile ale unei acţiuni), respectiv, obligaţia *morală*. Pentru aceasta e necesară o discuţie asupra a două concepte-cheie la Hobbes, lege naturală şi lege civilă.

O ilustrare foarte bună a distincţiei dintre cele două o poate da circulaţia automobilelor pe drumurile publice. Modelul propus e foarte simplu. Să ne imaginăm o parte a lumii unde circulaţia nu e deloc reglementată. Pentru moment, punem între paranteze orice alte detalii referitoare la felul maşinilor, starea drumurilor, existenţa societăţilor de asigurare etc. Păstrăm însă datele iniţiale neschimbate: resursele sunt rare (străzile au dimensiuni limitate, timpul de ajuns la destinaţie contează etc.), apoi tripletul vulnerabilitate egală (nu există maşini indestructibile) – dreptul natural de a trece primul prin intersecţie – existenţa unei naturi umane egoiste care face ca acest drept să fie sistematic invocat. Păstrăm, firește, şi asumpţia că se respectă principiul raţionalităţii acţiunii individuale (maximizarea avantajului propriu).

Aşadar, fiecare şofer poate trece prin intersecţii când vrea şi cu ce viteză vrea ; nu e obligat de nici o lege, de nici un agent de circulaţie. E de aşteptat ca totuşi circulaţia să fie posibilă, intrările în intersecţie rezolvându-se, aşa zicând, natural, deşi fiecare dintre automobilişti posedă dreptul natural de a trece primul. Explicaţia acestei situaţii este că suntem de fapt sub incidenţa unei legi naturale, formulabilă de pildă astfel : „nu pune viaţa şi bunurile tale şi ale altora în primejdie în intersecţii". În ce fel obligă această lege, ce limitează ea? Mai întâi, ea nu limitează în nici un fel dreptul natural de a trece înaintea oricui. În al doilea rând, obligaţia pe care o implică provine din teama de consecinţele calculate raţional. Dacă nu reduc viteza, de pildă, risc un accident care îmi poate distruge maşina sau în urma căruia îmi pot pierde viaţa.

Nu e vorba de *voinţa* cuiva ca accidentul să se producă, nu mă pedepseşte o *autoritate* în mod deliberat; pur şi simplu aşa se întâmplă, e o lege a naturii, o lege fizică până la urmă, aceea că două corpuri nu pot ocupa acelaşi spaţiu în acelaşi moment. Oricare din cei doi indivizi implicaţi în accident avea dreptul să treacă primul, dar aceasta a fost imposibil din punct de vedere fizic. Dacă accidentul a fost evitat, fiecare a acţionat, pe de-o parte, din teamă, pe de altă parte, anticipând raţional consecinţele. Obligaţia care revine indivizilor aflaţi într-o astfel de situaţie este una cumva faţă de sine, de propria viaţă; ea nu e asumată în mod public, oricare dintre ceilalţi nu poate fi convins că tu ţi-ai asumat-o decât printr-o analogie nesigură, atât timp cât e o chestiune privată, şi mai ales cât timp nimeni nu pedepseşte încălcarea ei. Hobbes numeşte acest tip de obligaţie, cea exprimată de legea naturală, *in foro interno*. Caracteristicile acestui tip de obligaţie nu sunt, am amintit, nesiguranţa minimă a aplicării ei, ci doar „dorinţa ca ea să se aplice" (XV, 36), adică o realitate subiectivă, internă; în al doilea rând, faptul că legea naturală poate fi nesocotită „nu doar printr-o faptă contrară legii, ci şi printr-una conformă ei dacă cel ce o înfăptuieşte intenţionează contrariul" (XV, 37). (De remarcat aducerea în discuţie a intenţiei, din nou un fapt subiectiv, decis *in foro interno*.)

Să analizăm ce se întâmplă însă atunci când, transferându-şi dreptul natural de a trece oricum, automobiliştii trebuie să respecte regula priorităţii de dreapta, introdusă de depozitarul drepturilor lor, agentul de circulaţie (în modelul nostru simplificat, acum în postura inedită de Suveran al şoselelor). Înainte de a porni discuţia trebuie spus că acum problema puterii acestui arbitru se pune cu acuitate. Acest „Suveran al şoselelor" nu este, fireşte, acelaşi incoruptibil Leviathan. Dar modelul este simplificat şi el ne este mai util aşa pentru a discuta problema obligaţiei civile.

Diferenţa care apare în noua situaţie este motivul pentru care circulaţia e posibilă, acela că e reglementată de o lege *civilă*, adică impusă şi supravegheată de un arbitru. Regula, a priorităţii celui care vine din dreapta, de pildă, nu are nici o legătură cu imposibilitatea fizică. Se poate întâmpla foarte bine să fie posibil să tai calea celui din dreapta pentru că ai o maşină cu un demaraj mai bun. Regula impusă de arbitrul hobbesian aduce atingere dreptului natural („Dar dreptul natural [...] poate fi îngrădit şi restrâns prin legea civilă; ba chiar scopul întocmirii legilor nu este altul decât o aşa îngrădire" XXVI, 8) de a trece înaintea oricui, spre deosebire de legea naturală a prudenţei, amintită anterior. Ceea ce contează acum nu mai este calculul raţional al consecinţelor într-o situaţie dată (nici teama de ele), ci faptul că e *voinţa unei autorităţi* să fii pedepsit. Nu mai e vorba de o pedeapsă „naturală" (accidentul), ci de una artificială, provenită de la o persoană artificială căreia i-ai autorizat toate acţiunile. Mai mult, încălcarea regulii e posibil să nu aibă nici o consecinţă sub raportul pedepsei aplicate de acea autoritate – să te ascunzi sau să fii suficient de puternic încât să nu poţi fi pedepsit. Totuşi, o dată transferat dreptul natural

prin propria voinţă, individul e obligat faţă de autoritatea către care a fost făcut transferul; obligaţia de acest tip, obligaţie morală de a face un anumit lucru, provine exclusiv din faptul că autoritatea *vrea* acel lucru (Oakeshott, p. ix) şi nu din teama de o eventuală pedeapsă; admiţând chiar că acelei autorităţi îi lipseşte în principiu puterea fizică de a pedepsi, prin contract individul continuă să fie obligat moral să i se supună. În aceeaşi situaţie se află şi legile morale obişnuite: ele devin legi în adevăratul sens al cuvântului (deşi numite impropriu „legi", nu sunt decât „concluzii sau teoreme privitoare la ceea ce conduce la propria apărare şi conservare", *cf.* XV, 41) abia după ce autoritatea le introduce, abia atunci ele obligă moral. Aici, s-a spus (A.E. Taylor, p. 73), ne situăm pe direcţia deschisă de sofişti, moralitatea ca instituţie (ca şi proprietatea), ca rezultat al supunerii civile, al obiceiului păstrat şi supravegheat de comunitatea civilă.

Totuşi, legile civile nu sunt arbitrare, comunitatea civilă nu le impune aleator. Ele reflectă legile naturale (creştine), diferenţa constând în formă, „una fiind scrisă este numită civilă; iar cea nescrisă, naturală", legea civilă fiind de fapt cuantificarea, clarificarea, interpretarea legii naturale de către Suveran. Legea naturală e „sfat" – aplicarea ei e opţională, în timp ce legea civilă e „poruncă" – încălcarea ei e pedepsită: XXVI, 1-8). La prima vedere, avem aici o opţiune pentru pozitivismul juridic: legea propriu-zisă este ordinul autorităţii, al Suveranului. Pe de altă parte, acest ordin dat de autoritate, s-a văzut, nu e aleator, ci are un fundament metafizic: legea naturală nu e făcută de oameni, e doar descoperită, revelată ca „naturală" – deci şi o opţiune pronunţat naturalistă.

> Legea naturală şi legea civilă se conţin una pe cealaltă şi sunt de-o măsură. [...] Legea naturală şi legea civilă nu sunt tipuri, ci părţi diferite ale legii. (XXVI, 8)

Revenind asupra problemei obligaţiei politice, o concluzie preliminară ar fi că indivizii în starea de natură sunt obligaţi raţional la a contracta (altfel războiul continuă), în timp ce, o dată instituită autoritatea suverană, sunt obligaţi moral la a nu contesta rezultatele la care s-a ajuns ca urmare a respectării regulilor, obligaţie impusă prin voinţa autorităţii, şi nu în mod natural.

În acest punct suntem în posesia celor două elemente constituente ale obligaţiei politice. Compusă din cele două obligaţii, raţională şi morală, ambele rămânând intacte, necontopindu-se, obligaţia politică a individului este, după cum îi spune şi numele, obligaţia de a nu distruge comunitatea civilă, *politică*. Cele două tipuri de obligaţii acţionează concertat, ambele fiind necesare, lipsa oricăreia dintre ele ducând la imposibilitatea existenţei comunităţii civile. Dacă indivizii nu se tem de consecinţele raţional previzibile ale stării de natură, nu vor contracta niciodată; dacă nu urmează principiul raţionalităţii acţiunii, nu vor contracta, în ciuda faptului că noua situaţie le conferă avantaje mai mari decât cea veche. Pe de altă parte, dacă păstrăm valabilă asumarea obligaţiei raţionale, fizice şi nu adăugăm obligaţia morală de a te supune voinţei

autorității, adică legii, obținem o ordine confuză, în care se vor înfrunta capacități diferite de a calcula consecințe și de a urmări avantaje, asemănătoare lumii animale. Dacă însă introducem doar obligația morală de a te supune fără a o dubla de obligația rațională, fizică de a te supune forței, nici o ordine nu mai e posibilă, astfel compus din indivizi idealizați modelul sărăcind până la falsitate.

II.6.5. Scepticismul hobbesian și recursul la politică. Observații finale

Trăsătura principală a gândirii politice hobbesiene este scepticismul. „Într-o epocă a scepticilor, a fost cel mai radical" (Oakeshott, p. xv). Tabloul care înfățișează specia umană este pictat în culori sumbre. În starea originară, oamenii lui Hobbes nu sunt sălbaticii inocenți ai lui Rousseau, ci niște fiare hăituite de foame și frică. Singuri, egoiști prin natură, sunt condamnați să trăiască împreună. Pasiunile și voința de putere le domină reacțiile, rațiunea și-o folosesc pentru a obține succesul în acțiunile comandate de impulsurile iraționale (Taylor, p. 82).

În modelul hobbesian indivizii recurg la soluția *politică*, de constituire a comunității politice, în ultimă instanță. Starea de natură este astfel concepută încât toate celelalte modalități de a păstra pacea au eșuat. Sunt contestate atât ierarhiile, cât și efectul acelor calități umane capabile să asigure prin ele însele conviețuirea pașnică (dragostea, prietenia etc.) Scepticismul autorului se manifestă aici prin aceea că nu acceptă o simplificare a asumpțiilor inițiale (și deci a problemei) introducând în discuție amintitele calități. Individul hobbesian apare la semnarea contractului în cea mai rea situație: aproape abstract, fără istorie personală, fără a revendica (sau a fi revendicat de) apartenența la o tradiție, dar înarmat cu teribilul drept natural și dispus oricând să lupte pe viață și pe moarte pentru a supraviețui.

La Hobbes, caracteristicile naturii umane nu dispar o dată constituită comunitatea civilă. În această privință autorul nu-și face iluzii: „Ceea ce vom căuta în zadar în oricare din expunerile doctrinei sociale ale lui Hobbes este grandioasa concepție grecească despre comunitate ca având o funcție pozitivă, datoria de a înnobila viețile membrilor ei, astfel încât fiecare să poată atinge, dacă vrea, înălțimi spirituale inaccesibile în singurătate" (Taylor, p. 88); deși viața comunitară este posibilă, individul nu e scutit nici acum de teama de moarte. Modelul hobbesian realizează însă transformarea fricii inhibitoare din starea de natură în teama constructivă, dacă se poate spune așa, teama de Suveran. Thomas Hobbes pare să știe un lucru extrem de important, că atâta timp cât pasiunile sunt indestructibile, e inutil să lupți împotriva lor; remediul

nu poate fi decât homeopatic, convertirea lor către un ţel util, aşa cum vaccinul se extrage din chiar microbul care provoacă boala: răul cel mai mic îndepărtează răul cel mare şi se dovedeşte a fi chiar binele realizabil.

Bibliografie

Angoulment, Anne-Laure, *Hobbes et la morale politique*, Paris, PUF, 1994.

Carbonnier, Jean, *Droit civil. Les obligations*, 14e ed., Paris, PUF, 1990.

Gauthier, David, *The Logic of Leviathan*, Oxford, Clarendon Press, 1969.

Hampsher-Monk, Iain, *A History of Modern Political Thought*, Oxford, Cambridge, Blackwell, 1992.

Hobbes, Thomas, *Leviathan* (ed. J.C.A Gaskin), Oxford University Press, 1996.

Horton, John, *Political Obligation*, London, Macmillan Press, 1992.

Iliescu, Adrian-Paul, Socaciu, Emanuel-Mihail (coord.), *Fundamentele gândirii politice moderne*, Iaşi, Polirom, 1999.

Locke, John, *Al doilea tratat asupra cârmuirii* (trad. S. Culea), Bucureşti, Nemira, 1999.

Mintz, Samuel, „Leviathan as Metaphor", in *Hobbes Studies*, volume II, 1989.

Naville, Pierre, *Thomas Hobbes*, Paris, Librairie Plon, 1988.

Oakeshott, Michael, „Introduction", in Thomas Hobbes, *Leviathan*, Oxford, Basil Blackwell, 1955.

Rawls, John, *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1973.

Robertson, George Croom, *Hobbes*, Bristol, Thoemmes Press, 1993.

Solcan, Mihail-Radu, *Arta răului cel mai mic*, Bucureşti, ALL, 1999.

Strauss, Leo, *La philosophie politique de Hobbes* (trad. din engleză de A. Enegren, M.B. de Launay), Paris, Belin, 1991.

Taylor, A.E., *Thomas Hobbes*, Bristol, Thoemmes Press, 1997.

EMANUEL-MIHAIL SOCACIU

II.7. STAREA NATURALĂ CA EXPERIMENT MENTAL[1]

„Una dintre bucuriile experimentelor mentale
este aceea că uneori poţi stipula un final fericit."

James Robert Brown

II.7.1. O problemă metodologică a contractualismului

De ce statul este preferabil anarhiei? De ce cooperarea inter-individuală în societate este preferabilă unei lumi a indivizilor izolaţi şi autarhici? De ce am trăi mai curând într-o comunitate în care acţionează reguli morale decât într-una în care să domnească bunul plac al fiecăruia? Toate aceste întrebări au la bază ideea simplă că, înainte de a alege un anumit aranjament social, este necesară o justificare a temeiurilor pentru care trebuie să existe aranjamente sociale.

---

1. Structura generală a argumentaţiei din acest eseu a fost elaborată în cadrul lucrării de diplomă pe care am redactat-o la absolvirea Facultăţii de Filosofie a Universităţii Bucureşti, în 1997. Deşi diferenţele dintre acest text şi cel al lucrării de diplomă sunt numeroase, ele nu reprezintă abdicări substanţiale faţă de poziţia pe care am susţinut-o atunci. O versiune anterioară a ultimei părţi a textului a fost prezentată ca eseu de sine stătător la Simpozionul Facultăţii de Filosofie, în ianuarie 1998. O reconstrucţie rezumativă a unor argumente expuse aici în detaliu poate fi găsită în textul introductiv la capitolul „Hobbes" din A. Iliescu şi E. Socaciu (coord.), *Fundamentele gândirii politice moderne*, Polirom, Iaşi, 1999. Ţin să-mi exprim aici gratitudinea faţă de profesorii Adrian-Paul Iliescu şi Adrian Miroiu, pentru numeroasele sugestii şi observaţii pe care le-au formulat în diverse stadii ale elaborării textului, pentru îngăduinţa cu care mi-au privit stângăciile şi eleganţa cu care au încercat să le tempereze, precum şi pentru ajutorul bibliografic preţios. De asemenea, le mulţumesc colegilor mei Speranţa Dumitru, Mara Marin, Dan Bărbulescu şi Anca Gheauş, ale căror critici nemiloase m-au determinat ca, pe parcurs, să renunţ la unele poziţii nesustenabile ori să depun un efort mai intens pentru eliminarea, măcar parţială, a ambiguităţilor argumentării.

Este rezonabil să credem că aceasta este una dintre intuiţiile care au stat la baza apariţiei a ceea ce noi azi ne-am obişnuit să numim „teorii contractualiste". Am putea caracteriza succint contractualismul prin teza generală că singurele aranjamente sociale legitime sunt cele care ar putea face obiectul acordului între persoanele ce urmează să ia parte la acele aranjamente. O consecinţă directă a acestei teze este aceea că, pentru orice teorie contractualistă, apare problema (asupra căreia voi reveni în detaliu în cea de-a doua jumătate a acestui eseu) de a specifica o situaţie (numită în diverse moduri – *stare naturală*, *condiţie naturală*, *poziţie originară* etc.) care să poată legitima alegerea unui set de instituţii politice sau reguli morale. Rezolvarea acestei probleme este însă condiţionată de răspunsul la o întrebare epistemologic anterioară ei: *cum alegem caracteristicile situaţiei de alegere*?

Îmi propun în acest eseu să analizez câteva din dificultăţile pe care le generează asemenea concepte „problematice", cum ar fi „stare naturală" sau „condiţie naturală", luând ca exemplu particular teoria lui Thomas Hobbes, pe care o voi privi ca pe un experiment mental filosofic.

În prima secţiune, voi prezenta concepţia epistemologică a lui Hobbes şi legăturile pe care ea le presupune între metodologia ştiinţei şi cea a filosofiei morale. A doua secţiune va fi dedicată reconstrucţiei teoriei hobbesiene a „condiţiei naturale" a umanităţii. În a treia parte voi încerca să argumentez în favoarea a două teze distincte: că argumentul „stării naturale" poate fi privit cu îndreptăţire ca fiind un experiment mental (epistemologia hobbesiană admiţând o astfel de interpretare), dar că, din păcate, încercarea lui Hobbes nu reuşeşte să-şi atingă în totalitate obiectivele. În final, voi sugera că singura formă în care un astfel de argument poate fi valid este una care presupune un număr de restricţii ce slăbesc considerabil forţa normativă a concluziilor pe care el le permite.

II.7.2. Ştiinţa politicii

Cu siguranţa, opera filosofică a lui Hobbes este extrem de diversă, tratând probleme care ţin de epistemologie, metafizică, filosofie politică şi morală, teologie şi filosofia istoriei. Dar este ea şi unitară, dedusă în întregime dintr-un set de principii prime? Răspunsul obişnuit al comentatorilor este că nu. Unul dintre primii exegeţi importanţi ai operei lui Hobbes, George Croom Robertson, observa că „doctrina sa politică, în întregimea ei..., nu pare să fi fost dedusă din principiile fundamentale ale filosofiei sale"[1]. Dar, deşi dominantă, această interpretare nu a fost singura. Unii critici au argumentat că sistemul hobbesian

1. George Croom Robertson, *Hobbes*, William Blackwood and Sons, Edinburgh, 1910, ed. III, p. 57.

este unificat prin „aplicarea continuă a unei doctrine despre natura filosofiei"[1] sau printr-o metodă pe care o găsim la lucru în toate componentele sistemului. În opinia lui David Gauthier, unitatea este dată de utilizarea consecventă a explicației de tip mecanicist[2]. Țelul lui Hobbes ar fi acela de a construi o știință unitară, pornind de la un studiu al corpurilor în general, continuând cu un studiu al omului și sfârșind cu un studiu al corpurilor artificiale, explicația pornind în toate cazurile de la conceptul de „mișcare". Alți comentatori au considerat că teologia sau metafizica lui Hobbes sunt cele care stau la baza filosofiei lui politice și morale sau (o teză mai slabă) că diferitele domenii sunt complementare[3].

Dacă la nivelul întregului sistem problema este complexă și orice soluție este menită a fi supusă controversei, cred că se poate argumenta în schimb, într-o manieră convingătoare, în favoarea unei strânse relații între epistemologia lui Hobbes și teoria sa politică. Una dintre pretențiile filosofului englez este aceea de a fi construit o știință a politicului, iar această știință nu poate fi înțeleasă corect decât din perspectiva epistemologiei subiacente ei.

În spiritul tradiției deschise de Leibniz, care vorbea despre „hiper-nominalismul" lui Hobbes, criticii susțin adesea interpretarea potrivit căreia Hobbes este un nominalist sceptic radical. Știința este cunoașterea adevărului propozițiilor. Această cunoaștere este universală, exemplul paradigmatic fiind dat de teoremele geometriei euclidiene, și distinsă strict de cunoașterea obținută din experiență, care constituie obiectul istoriei (naturale sau civile). Noi putem avea experiența obiectelor exterioare doar ca obiecte particulare, niciodată sub aspectul universalității („din experiență nu putem deduce... nici o propoziție universală"). Spre deosebire de asertarea faptelor, propozițiile universale pot fi legate în rețele largi cu ajutorul rațiunării (concepută ca un calcul al înțelesului cuvintelor). Iar cum „nu există nimic universal în afara numelor", iar acestea sunt atribuite arbitrar (limbajul este, la fel ca și statul, un artificiu)[4], pare să rezulte de aici că „știința este un construct sau un model lingvistic"[5], în care datele experienței senzoriale își găsesc locul doar în măsura în care există un limbaj apt pentru a oferi posibilitatea unei construcții propoziționale.

---

1. Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, University of California Press, Berkeley, 1975, p. 16.
2. David Gauthier, *The Logic of Leviathan*, Clarendon Press, Oxford, 1969.
3. Studii importante privind rolul teologiei lui Hobbes sunt cele ale lui Eldon Eisenach (*Two Worlds of Liberalism: Religion and Politics in Hobbes, Locke, and Mill*, University of Chicago Press, 1981) și David Johnston (*The Rhetoric of Leviathan*, Princeton University Press, 1989). O abordare *in extenso* a metafizicii hobbesiene ne oferă Charles Yves Zarka (*Hobbes et la pensée politique moderne*, PUF, 1995).
4. *Elements*, 1.6.1., 1.4.11.
5. Martin Bertmann, *Semantique et philosophie politique*, in Charles Yves Zarka și Jean Bernhardt (ed.), *Thomas Hobbes: philosophie première, théorie de la science et politique*, PUF, 1988, p. 171.

O interpretare de acest tip neagă existenţa oricărei relaţii între cunoaşterea ştiinţifică şi realitate, prima nefiind altceva decât un sistem discursiv ce înglobează propoziţii al căror adevăr este analitic. Nici doctrina hobbesiană a evidenţei, care ar părea să construiască o punte între ştiinţă şi experienţă, nu face, în opinia acestor comentatori, decât să confirme ruptura irevocabilă dintre ele, atâta vreme cât evidenţa este definită ca „concomitenţă a concepţiilor unui om cu cuvintele care semnifică aceaste concepţii în actul raţionării"[1] (iar „concepţiile" nu sunt decât plăsmuiri, mişcări ale minţii produse de mişcările altor corpuri acţionând asupra simţurilor, care nu au nici un fel de legătură necesară cu realitatea).

Există, într-adevăr, o puternică tendinţă nominalistă care străbate epistemologia lui Hobbes, dar şi destule argumente în favoarea ideii că ea nu este atât de importantă cum sugerează interpretarea lui Bertman sau Willms. Dovezile că filosoful engez a încercat să facă loc experienţei în procesul cunoaşterii ştiinţifice ni le oferă chiar textele:

1. Prin urmare, cunoaşterea pe care o numim ŞTIINŢĂ o definesc a fi evidenţa adevărului pornind de la un început sau principiu al simţurilor. Pentru că adevărul unei propoziţii nu este niciodată evident, până când nu concepem înţelesul cuvintelor sau termenilor din care ele consistă, şi care sunt întotdeauna concepţii ale minţii; nici nu ne putem aminti aceste concepţii în lipsa lucrului care le-a produs prin intermediul simţurilor. (*Elements*, 1.6.4.)
2. Primele principii ale cunoaşterii ştiinţifice ale oricărui lucru sunt fantasmele experienţei senzoriale şi ale imaginaţiei. Noi ştim de fapt în mod natural că lucrurile sunt, dar a şti de ce sunt sau ce cauze le produc, acesta este travaliul raţionării". (*DCo*, VII, 1)

Deşi aceste fragmente nu strălucesc prin claritate, pare totuşi neîndoielnic că Hobbes încearcă aici (şi în alte pasaje asemănătoare) să lege propoziţiile ştiinţifice de obiecte ale cunoaşterii, şi nu doar de „concepţii ale minţii". Dacă ştiinţa nu ar spune nimic despre realitate, atunci ea nu ar putea ajuta în nici un fel la schimbarea acestei realităţi, or, acţiunea asupra lumii exterioare este unul dintre principalele scopuri ale cercetării ştiinţifice. Cunoaşterea ştiinţifică, deşi realizată prin raţionare asupra sensului cuvintelor, trebuie prin urmare să fie cumva ferm înrădăcinată în experienţă. Johnston observă că această cerinţă este susţinută neîndoielnic de Hobbes, deşi natura „înrădăcinării" rămâne de multe ori obscură.

Tot Johnston atrage atenţia asupra unei alte interpretări eronate, opusă celei care îl consideră pe Hobbes un nominalist radical[2], şi care ne propune să considerăm propoziţiile ştiinţei hobbesiene drept ipoteze empirice[3]. După

1. *Elements*, 1.6.3.
2. Johnston, *op.cit.*, p. 49.
3. J.W. Watkins, *Hobbes's system*, *apud* Johnston, *op.cit.*, pp. 49-51.

Watkins, unul din avantajele concepţiei că ştiinţa este o reţea de propoziţii universale conectate prin raţionare este acela de a-i fi oferit lui Hobbes posibilitatea de a-şi exprima ideile sale subiective despre politică într-un sistem obiectiv de idei interconectate. Propoziţiile acestui sistem ar deveni astfel criticabile sau chiar falsificabile.

Prin urmare, pentru Watkins, propoziţiile care constituie ştiinţa lui Hobbes sunt ipoteze empirice, judecăţi predictive care pot fi privite în lumina experienţei şi chiar abandonate dacă experienţa ne arată că sunt false[1].

Interpretarea se sprijină pe afirmaţia lui Hobbes din *Leviathan*, potrivit căreia ştiinţa este condiţională, spre deosebire de cunoaşterea faptelor, care ţine de simţuri şi memorie, şi care este absolută.

Johnston aduce o obiecţie demolatoare acestei interpretări, susţinând că ea se bazează pe o analiză eronată a caracteristicii ştiinţei hobbesiene de a fi condiţională. În acelaşi pasaj, Hobbes precizează că ştiinţa este cunoaştere a consecinţelor unei afirmaţii. Argumentul este mai degrabă că adevărul unei propoziţii este dat de relaţiile ei logice cu alte propoziţii şi teoreme ale ştiinţei, decât că este condiţionat de posibilitatea falsificării prin experienţă. Exemplul dat de Hobbes ca fiind paradigmatic pentru cunoaşterea ştiinţifică condiţională este următorul:

> (i) dacă figura pe care o vedem este un cerc, atunci orice linie dreaptă care trece prin centru o va diviza în două părţi egale. (*Leviathan*, IX, 1)

Acesta este tipul de cunoaştere cerut de la filosof (adică de la cel ce „pretinde că raţionează", *Leviathan*, *idem*) şi pare destul de puţin probabil ca Hobbes să fi avut în vedere posibilitatea falsificării unei astfel de propoziţii condiţionale. Dimpotrivă, cărţile de filosofie (a se citi „ştiinţă") sunt cele care conţin „demonstraţii" ale consecinţelor unei afirmaţii, iar demonstraţiile nu au nimic de-a face cu contraexemplele empirice.

Cadrul general al epistemologiei lui Hobbes ar putea fi schematizat deci în felul următor (cu riscurile proprii ale oricărei schematizări): ca şi propoziţiile geometriei, propoziţiile oricărei alte ştiinţe sunt universale şi abstracte. Adevărul lor este dependent de interconexiunile logice dintre ele, şi nu de felul în care sunt conforme unei realităţi exterioare. Nu poţi testa empiric adevărul propoziţiei că printr-un punct pot trece o infinitate de drepte. Dar acest lucru nu înseamnă că ştiinţa nu furnizează informaţii despre realitate. În primul rând, axiomele oricărei ştiinţe trebuie să fie extrase din experienţă (ele sunt propoziţii de experienţă „abstractizate"). În al doilea rând, limbajul în care sunt enunţate conţine termeni care „semnifică" obiecte exterioare şi, o dată convenţia lingvistică iniţială instalată, regulile de semnificare permit un decupaj conceptual operaţional al realităţii. Johnston vorbeşte şi despre un alt sens în care se poate

1. Johnston, *op.cit.*, p. 50.

vorbi despre relaţia ştiinţei cu lumea exterioară: dacă adevărul unei propoziţii ştiinţifice este o funcţie logică, în schimb, *validarea* unei ştiinţe ca întreg este dependentă de interconexiunile ei cu realitatea (geometria este validată nu ca fiind o reprezentare fidelă a realităţii – cum de fapt nu este –, ci pentru că poate fi folosită pentru a controla şi modifica realitatea)[1]. Faptul că nu există linii perfect drepte în natură, aşa cum nu există nici puncte perfecte, nu constituie un argument împotriva geometriei.

Se conformează filosofia civilă a lui Hobbes acestui model normativ al ştiinţei? Probabil că, într-un sens tare, nu. Hobbes a eşuat în tentativa sa de a construi o ştiinţă definitivă şi analitic adevărată a politicului. Dar, pe de altă parte, această perspectivă epistemologică ne conturează cadrul avut de Hobbes în vedere atunci când şi-a elaborat teoria politică. Autorul *Leviathanului* are pretenţia de a fi construit o ştiinţă a politicului şi îşi invită cititorii să o perceapă ca atare. În dedicaţia de la începutul primului său tratat de filosofie civilă, *Elements of Law* (de altfel, şi cel mai „ştiinţific"), Hobbes mărturiseşte că scopul său a fost acela de a „reduce această doctrină la regulile şi infailibilitatea raţiunii" şi pretinde că a prezentat „adevărata şi singura fundaţie a unei astfel de ştiinţe". Situaţia este asemănătoare şi în cazul celor două tratate mai târzii, *De Cive* şi *Leviathan* care, deşi apelează la un limbaj mai puţin riguros, păstrează pretenţia de ştiinţificitate.

Dincolo de intenţiile autorului, există o conexiune mai profundă între epistemologia şi filosofia politică a lui Hobbes. Această conexiune porneşte de la lipsa unei distincţii clare între ştiinţă şi filosofie (şi, în particular, între fizică şi teoria politică). Fizica, după Hobbes, explică fenomenele naturale în termeni de mişcare (fiecare fenomen este consecinţa unei mişcări sau poate fi descris ca mişcare). Pentru a cunoaşte starea unui sistem de corpuri şi evoluţia ei viitoare, trebuie să analizăm mişcările fiecărei componente a sistemului şi consecinţele pe care ele le produc. Teoria politică studiază o categorie de corpuri artificiale, statele. Diferenţa de obiect (corpuri naturale – corpuri artificiale) dintre fizică şi politică nu este importantă, atâta vreme cât mecanismul explicativ este acelaşi. Pentru a explica funcţionarea unui stat, acesta trebuie analizat în termenii celor mai mici părţi componente, şi anume în termenii „mişcărilor" indivizilor umani. Metoda lui Hobbes este metoda rezolutiv-compozitivă a lui Galilei. Aplicarea acestei „pretinse metode" asupra unor idei politice pe care Hobbes le avea deja înainte de a-l fi descoperit pe Euclid oferă, după Leo Strauss, explicaţia inconsecvenţelor din filosofia civilă hobbesiană[2]. David Gauthier exprimă tranşant indistincţia în care se află ştiinţa şi filosofia politică la Hobbes:

> Mecanismul metodologic al lui Hobbes presupune similaritatea esenţială între fizică şi politică. Ambele sunt ştiinţe ce explică fenomenele în termeni de

1. *Idem*, pp. 52-53.
2. Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, Univerity of Chicago Press, 1952.

relaţii consecinţionale, iar lui Hobbes pare să-i fi fost indiferent dacă acestea sunt legături cauzale sau implicaţii logice[1].

„Indiferenţa" despre care vorbeşte Gauthier provine din teoria hobbesiană a cauzalităţii. Cauzele pe care le studiază ştiinţa sunt deduse din înţelesul cuvintelor, aşa cum ultimul moment al unei serii deliberative constituie cauza acţiunii umane. Orice relaţie cauzală poate fi construită ca implicaţie logică, iar rolul ştiinţei este de a realiza astfel de construcţii.

Dacă teoria politică trebuie să se supună aceloraşi canoane metodologice ca şi fizica, atunci ea nu poate fi înţeleasă corect decât dacă o considerăm, cel puţin într-o primă analiză, în relaţie cu perspectiva epistemologică adoptată de Hobbes. O astfel de abordare nu este necesară pentru înţelegerea presupoziţiilor de ordin axiologic şi ontologic ale începuturilor contractualismului, şi nici pentru înţelegerea modului în care funcţionează în general un argument contractualist; este necesară, în schimb, pentru a-i explica geneza şi cauzele pentru care forţa justificatorie a conceptului de *stare naturală* a fost atât de încrezător supraevaluată.

II.7.3. Condiţia naturală a omenirii

Condiţia naturală a omenirii nu este, pentru Hobbes, un eveniment istoric localizabil într-un anumit moment temporal. Ea ar fi rezultatul implacabil al datelor obiective ale psihologiei umane, dacă oamenii ar trăi într-o lume lipsită de existenţa unei puteri politice.

Urmând metoda rezolutiv-compozitivă, pentru a înţelege funcţionarea statului, trebuie întâi să înţelegem comportamentul celor mai mici componente ale acestuia, anume indivizii umani. Cunoaşterea naturii umane este „explicaţia adevărată şi limpede a elementelor legii naturale şi politice"[2]. Ea este menită să întărească argumentul politic ulterior, oferindu-i un set de premise psihologice sigure. Asumpţia de la care porneşte Hobbes este aceea că există o natură umană imuabilă şi că nu putem construi instituţii politice funcţionale şi stabile dacă nu ţinem cont de datele acestei naturi, aşa cum nu putem construi o casă fără a cunoaşte în prealabil caracteristicile materialelor de construcţie pe care le avem la dispoziţie.

Argumentul lui Hobbes cuprinde trei etape:

1. descrierea psihologiei individuale
2. descrierea unei stări naturale a umanităţii ca rezultantă a:
   2' datelor psihologice ale indivizilor şi
   2" lipsei unei puteri politice care să impună restricţii asupra comportamentului individual

1. Gauthier, *op.cit.*, p. 3.
2. *Elements*, 1.1.1.

3. descrierea modului în care indivizii aflați în starea naturală cad de acord asupra unui contract care să instituie puterea politică.

Primele două etape conturează ceea ce voi numi „teoria stării naturale", și pe care voi încerca să o reconstruiesc în această secțiune.

II.7.3.1. *Portretul individului*

Luat separat, fiecare gând al unui om nu este decât o reprezentare sau o aparență a unei calități proprii unui corp numit „obiect". Originea tuturor gândurilor sunt simțurile, căci „nu există vreo concepție în mintea unui om care să nu fi fost întâi, în totalitate sau parte cu parte, pricinuită de organele de simț" (*Leviathan*, I, 2). Pe măsură ce obiectul reprezentării se îndepărtează și nu mai suntem în contact direct cu el, reprezentarea mentală se degradează și trebuie completată cu ajutorul imaginației, care nu este altceva decât simț decăzut. Memoria este un alt nume pentru imaginația trecutului; atunci când este vorba despre memoria multor lucruri, o putem numi „experiență". Discursul mental este succesiunea gândurilor în intelect. El poate fi de două tipuri: regulat și neregulat. Discursul mental regulat este condus de o dorință și presupune o căutare a cauzelor și efectelor. Prudența este o facultate derivată din experiență și care constă în a presupune că efecte asemănătoare sunt urmarea unor cauze asemănătoare, iar cauzele asemănătoare vor produce efecte asemănătoare. Cu cât un om are o mai mare experiență, cu atât este mai prudent și cu atât mai rar așteptările sale vor fi înșelate[1]. „Totuși, nu prudența este cea care îl distinge pe om de animale" (*Leviathan*, III, 9). Diferența rezidă în facultățile acumulate cu ajutorul limbajului (care consistă din nume și din legăturile dintre ele). Adevărul și falsitatea sunt atribute ale vorbirii, și nu ale lucrurilor, și se referă la concordanța sau neconcordanța semnificațiilor fixate prin definire.

Limbajul face posibilă rațiunea, adică facultatea de calcul al semnificațiilor cuvintelor. Rațiunea este failibilă și poate da naștere la absurdități (adică la vorbiri lipsite de sens), dar tot rațiunea este cea care face posibilă știința. Limbajul este și vehiculul pasiunilor, care stau la originea mișcărilor voluntare. Apetitul este o atracție înspre obiectul care îl cauzează, iar aversiunea este o respingere a acelui obiect. Binele și răul sunt o funcție a apetitului și, respectiv, a aversiunii. „Oricare este obiectul apetitului sau dorinței unui om, el îl numește *bine*, iar obiectul urii și al aversiunii, *rău*" (*Leviathan*, VI, 7). Nimic nu este bun în mod absolut, nu există nici un fel de *summum bonum*: cuvintele „bine"

1. Unii comentatori au asimilat prudența hobbesiană cu înțelepciunea practică aristotelică, dar se cuvine a remarca aici o nuanță importantă: „Contrar *phronesisului* din *Etica Nicomahică*, prudența lui Hobbes nu are relevanță morală, ci epistemologică" (Jeffrey Barnouw, „Prudence et science chez Hobbes", în Zarka și Bernhardt [coord.], *op.cit.*, p. 107).

şi „rău" sunt utilizate în relaţie cu cel ce le utilizează. Binele şi răul nu sunt valori, ci fapte; „natura binelui şi a răului urmează de fapt conjunctura lucrurilor" (*Elements*, 1.11.4.) Termenii evaluativi sunt parte a psihologiei lui Hobbes.

De aici rezultă că, în mod natural, fiecare om va urmări ceea ce este bine pentru el însuşi, or, cel mai mare bine este cel de a conserva şi spori mişcarea vitală. Prin urmare, fiecare om va căuta să îndeplinească acele acţiuni care vor duce la propria sa prezervare. Preocuparea pentru binele propriu este condiţia necesară şi suficientă a oricărei acţiuni umane, deci „omul este în mod necesar egoist"[1]. Faptul de a obţine un obiect al dorinţei contribuie la obţinerea fericirii (*felicity*), care este concepută însă ca mişcare neîncetată de la un obiect al dorinţei la altul. Nu există nimic de tipul unei fericiri finale, deoarece oamenii nu pot să se oprească din a dori; chiar în momentul în care este obţinut un obiect al dorinţei, este dorit un altul. Fericirea, ca şi viaţa, este o continuă mişcare.

O condiţie a fericirii este puterea, definită ca „mijloc prezent de a obţine un bine viitor întrezărit" (*Leviathan*, X, 1). Există o logică internă a sporirii puterii: aceasta este necesară pentru obţinerea unui obiect al dorinţei, care, o dată obţinut, trebuie păstrat. Cu cât un om se află în posesia mai multor obiecte ale unor dorinţe, cu atât are nevoie de mai multă putere pentru a le păstra. Cine se opreşte din lupta pentru acumularea de noi puteri se află în pericolul de a le pierde şi pe cele pe care le are. Valoarea unui om este definită în termeni de preţ: este preţul pe care cineva l-ar plăti pentru a se putea folosi de puterea acelui om (definiţie care ne trimite cu gândul la costurile de oportunitate din economie).

Psihologia individului, aşa cum o conturează Hobbes, scoate în evidenţă două propoziţii care vor deveni fundamentale pentru argumentaţia ulterioară:

1. oamenii sunt prin natura lor fiinţe egoiste, ale căror acţiuni sunt toate menite să procure binele şi să evite răul pentru ei înşişi;
2. moartea este răul cel mai mare.

Care este însă statutul acestor propoziţii şi al întregii psihologii a individului uman? Avem de-a face oare cu o psihologie empirică sau cu una filosofică (ştiinţifică)? Johnston este de părere că psihologia expusă în *Leviathan* şi în prima parte a *Elementelor* este o ştiinţă de sine stătătoare, care trebuie analizată ca întreg prin raportare la opţiunile epistemologice ale lui Hobbes.

> Aceste propoziţii nu sunt simple enunţuri factuale bazate pe observaţie empirică. Ele sunt enunţuri universale, postulate teoretice care nu pot fi infirmate prin simpla citare a unuia sau a mai multor contraexemple.[2]

1. Gauthier, *op.cit.*, p. 7.
2. Johnston, *op.cit.*, p. 93.

Este uşor de observat că modelul comportamentului uman, aşa cum l-a construit Hobbes, are multe puncte de divergenţă cu realitatea. Johnston crede însă că acest „detaliu" nu l-ar fi deranjat prea tare pe Hobbes, dată fiind concepţia lui despre ştiinţă.

> La fel ca şi discrepanţa dintre o figură geometrică perfectă şi formele imperfecte ce se găsesc în natură, cea dintre teoria lui Hobbes şi realităţile imperfecte ale naturii umane şi ale politicii nu ar fi urmat să fie rezolvate modificând teoria[1]. Ştiinţa este măsura realităţii, iar nu invers.

Interpretarea oferită aici de Johnston ar putea fi de mare ajutor în reconstrucţia anumitor argumente formulate de Hobbes şi cu siguranţă că ea pleacă de la o înţelegere corectă a epistemologiei hobbesiene. Problema cu care se confruntă este însă aceea că, pur şi simplu, nu ţine seama de întregul articulaţiilor textului. Teoria ştiinţifică se află, după cum am încercat să arăt în secţiunea anterioară, într-o relaţie cu realitatea de tipul celei descrise de Johnston. Dar teoria este compusă dintr-un ansamblu complex de elemente: principiile sau „începuturile" senzoriale formulate corect într-un limbaj adaptat acestui scop (partea „empirică") şi lanţul de consecinţe logice care poate fi dedus din principii. „Teoria" este reprezentată de ansamblul primelor două părţi ale *Leviathanului*. Ceea ce vreau să susţin este simplu: la rigoare, este impropriu să vorbim despre o „teorie" psihologică a lui Hobbes, *pentru că psihologia nu este altceva decât „începutul" empiric al unei teorii*, care urmează să se dezvolte prin descrierea stării naturale şi a instituţiilor politice generate prin contract. Voi formula aici două argumente în favoarea acestei teze.

Pentru început, să ne reamintim că orice teorie, după Hobbes, trebuie să pornească de la un set de „principii" empirice imediate şi certe. Necesitatea internă a construcţiei hobbesiene ca întreg ne sileşte să considerăm că acest început empiric este chiar psihologia individului, deoarece celelalte componente ale teoriei nu pot juca acest rol. Caracteristicile stării naturale a omenirii sunt derivate din datele psihologiei, iar instituirea comunităţii civile este derivată din caracteristicile stării naturale. Dacă până în capitolul al XII-lea al *Leviathanului* avem de-a face cu o înşiruire de definiţii, o dată cu capitolul al XIII-lea începem să găsim mai degrabă lanţuri deductive; or, deducţia este realizată prin raţionare, şi nu prin activitate senzorială. Punctul de start al unei teorii, pentru a fi cert, trebuie să fie obţinut prin intermediul unei facultăţi naturale, care implică activitatea simţurilor. „Natura însăşi nu poate greşi", ţine să ne avertizeze Hobbes în mai multe rânduri; raţiunea, da. Dacă starea naturală şi instituirea puterii politice sunt rezultate ale unei deducţii, atunci doar psihologia este capabilă să îndeplinească funcţia de „început senzorial" al teoriei (propoziţiile ei constituind, de altfel, premisele deducţiei).

1. *Idem*, p. 70.

Psihologia individului trebuie să fie empirică, deoarece nici o altă parte a teoriei nu poate îndeplini această condiţie.

Dacă primul argument este unul indirect, pornind de la o necesitate internă a teoriei, cel de-al doilea în schimb este direct şi se bazează pe pasaje în care Hobbes recunoaşte explicit statutul empiric al psihologiei sale. Mijlocul adecvat pentru dobândirea unei bune cunoaşteri psihologice este *introspecţia*:

> oricine priveşte în sine însuşi şi ia în considerare ceea ce face atunci când *gândeşte, opinează, raţionează, speră, se teme* etc., şi pe ce temeiuri; el prin aceasta va citi şi va cunoaşte care sunt gândurile şi pasiunile tuturor celorlalţi oameni, în ocazii asemănătoare. (*Leviathan*, Introd., 3)

Această capacitate este esenţială pentru cel ce guvernează şi care trebuie să „citească" în sine nu pe cutare sau cutare om, ci omenirea în întregul ei. Introspecţia este caracterizată, în termeni senzoriali, ca activitatea de a „privi", „căuta" sau „citi" în sine însuşi; ea nu este doar mijlocul de obţinere a cunoaşterii, ci şi de validare a ei (în acest caz fericit, contextul descoperirii şi cel al întemeierii coincid). Ca să se convingă de justeţea psihologiei lui Hobbes, cititorul nu va trebui decât să privească „dacă nu găseşte acelaşi lucru în sine însuşi" (*Leviathan*, Introd., 4). Iar finalul acestui pasaj se constituie într-un avertisment năucitor: „Pentru că acest tip de doctrină nu admite vreo altă demonstraţie" (*Leviathan, idem*).

Nici o altă demonstraţie? Această propoziţie, singură, este suficientă pentru a invalida interpretarea lui Johnston. Dacă psihologia individului ar fi o teorie autonomă, atunci demonstraţia ei nu ar putea fi decât şirul de inferenţe care o compun, şi nu o confruntare empirică. Teoria ca întreg nu poate fi invalidată din simplul fapt că nu se potriveşte perfect cu realitatea; însă principiile ei empirice, da[1].

Psihologia individului uman este formată dintr-un set de observaţii introspective, a căror aplicabilitate poate fi extinsă la ceilalţi indivizi datorită

---

1. Interpretarea mea se confruntă cu o problemă pe care aceea a lui Johnston o rezolvă cu multă eleganţă: de ce Hobbes nu a fost îngrijorat de discrepanţele dintre modelul comportamentului uman şi realitate? Dacă psihologia sa ar constitui o teorie autonomă, atunci am dispune de un răspuns compatibil cu consideraţiile sale epistemologice generale. Din păcate, această poziţie nu se susţine. Cred că răspunsul corect ar trebui să pornească de la distincţia pe care Hobbes o trasează între *pasiuni* (teamă, dorinţă, speranţă etc.), care sunt aceleaşi pentru toţi oamenii şi care dau în bună măsură conţinutul naturii umane universale, şi *obiectele pasiunilor* (lucrurile temute, dorite, sperate etc.), care variază de la om la om, în funcţie de „constituţia individuală şi de educaţie". Hobbes ar putea spune că imperfecţiunile modelului se referă doar la acestea din urmă, a căror cunoaştere absolută o poate avea fiecare, în cazul propriu, prin introspecţie, dar a căror aplicabilitate nu poate fi extinsă fără riscuri. Discrepanţele ar fi deci marginale şi nu ar afecta decisiv miezul argumentării.

unei asumpţii metafizice : natura umană este prezentă în fiecare fiinţă omenească particulară, în mod similar.

II.7.3.2. *Portretul omenirii*

Hobbes a construit un portret al *omului.* Următorul pas este un portret al *oamenilor*, în care preocuparea fundamentală este de a analiza cauzele şi logica conflictului dintre indivizi. Asumpţia metafizică a naturii umane universale se transformă într-o interpretare specială a conceptului de egalitate, iar propoziţiile privitoare la psihologia individului în premise ale unei construcţii a cărei eleganţă îşi găseşte cu greu egal în istoria filosofiei politice.

Puterea este garanţia succesului într-o activitate umană care nu sfârşeşte decât în moarte. Lupta pentru acumularea de noi şi noi puteri nu duce însă în mod necesar la conflict. După cum observa David Gauthier, un om izolat nu are a-şi spori puterile decât în raport cu natura[1]. Dar oamenii nu trăiesc izolaţi, şi simpla existenţă a celorlalţi face inevitabilă apariţia conflictului. Care este logica acestei apariţii? Singurul mod de a o înţelege, pretinde Hobbes, ne este oferit de o investigaţie care să-şi ia ca punct de pornire egalitatea dintre indivizi.

Egalitatea umană nu este o egalitate de ordin moral (pe baza unei asemenea egalităţi este imposibil de explicat logica conflictelor). Ea nu este nici o egalitate între capacităţile mentale sau fizice ale diferiţilor oameni (acest concept de egalitate ar putea avea forţă explicativă, dar este în evidentă contradicţie cu realitatea – Hobbes recunoaşte că puterea corpurilor şi agerimea minţilor sunt variabile de la individ la individ). Egalitatea dintre oameni este o egalitate a vulnerabilităţii.

> Natura i-a făcut pe oameni atât de egali, în facultăţile corpului şi ale minţii, (...), încât nimeni nu poate pretinde pentru sine vreun avantaj pe care să nu-l poată pretinde pentru sine şi altul. (*Leviathan*, XIII, 1)

În ceea ce priveşte puterea corpului, cel mai slab are destulă pentru a-l ucide pe cel mai puternic, printr-un şiretlic sau unindu-şi forţele cu ale altora. În cazul facultăţilor minţii, egalitatea este chiar mai pronunţată (mai puţin în privinţa ştiinţei, dar sunt atât de puţini cei care o posedă, încât diferenţele nu prejudiciază ideea generală de egalitate). Prudenţa este, cel puţin potenţial, egală : doi oameni care au experienţa aceluiaşi obiect într-o perioadă egală de timp vor dobândi aceeaşi prudenţă. E adevărat că unii oameni se cred mult mai înzestraţi mental decât alţii, dar acest lucru constituie o dovadă în favoarea egalităţii, şi nu un contraargument.

1. Gauthier, *op.cit.*, p. 14.

> Căci nu există de obicei un semn mai clar al distribuției egale a ceva, decât că fiecare om este mulțumit cu partea lui. (*Leviathan*, XIII, 2)[1]

Egalitatea indivizilor naște egalitatea la nivelul speranțelor acestora de a-și realiza scopurile. Doi oameni care doresc același lucru, disponibil într-o cantitate prea mică pentru a-l obține amândoi, devin în mod natural inamici. Iar dacă unul dintre ei obține obiectul dorinței sale, asupra sa planează în orice clipă pericolul de a fi atacat de către cei care vor să-l deposedeze. Rezultă de aici o neîncredere generală. Justificată astfel, dușmănia dintre indivizi este totuși una limitată. Ea devine nelimitată ca urmare a unui calcul rațional: dacă tu ești concurentul meu potențial, atunci mi-aș minimiza riscurile eliminându-te din cursă încă înainte de a se fi dat startul.

> Admițând *posibilitatea* ca puterile oamenilor să se afle în opoziție, trebuie să admiți *necesitatea* unei lupte între ei. Aceasta este logica oricărui conflict uman.[2]

În natura umană, găsim trei cauze principale ale conflictului: competiția, neîncrederea și gloria.

> Prima îi face pe oameni să-i atace pe alții pentru un câștig; a doua, pentru siguranță personală; a treia, pentru reputație. (*Leviathan*, XIII, 7)

Este evident, crede Hobbes, că în lipsa unei puteri comune care să impună restricții asupra comportamentului oamenilor, ei se află într-o condiție de război, fiecare împotriva fiecărui altul. Războiul nu constă doar în bătălie sau în actul de a lupta, ci într-o perioadă de timp în care voința bătăliei este cunoscută; natura războiului este dată de „o dispoziție cunoscută înspre luptă, în perioada în care nu există nici o asigurare în sens contrar" (*Leviathan*, XIII, 8). Un astfel de război generalizat cauzează o mulțime de inconveniente: în condiția naturală nu există înclinație spre sârguință, deoarece fructul ei este nesigur; nici cultură, nici navigație, nici construcții, nici arte și nici societate. Dar cel mai rău lucru sunt teama continuă și pericolul morții violente care îl amenință pe fiecare. „Iar viața omului este singuratică, sărmană, ticăloasă, crudă și scurtă" (*Leviathan*, XIII, 9). Într-un asemenea război, nimic nu poate

---

1. Acest ultim argument este incorect: eu pot fi mulțumit de o distribuție pentru simplul motiv că am mai mult decât aș fi avut înainte. Un hobbesian consecvent până la capăt ar putea replica invocând natura relațională a sintagmei „a fi mulțumit" (relația fiind cu ceea ce au alții, nu cu ce aveam eu înainte). Chiar acceptând acest punct de vedere, lucrurile rămân neclare. S-ar putea să mă lase indiferent faptul că Bill Gates câștigă cu sute de milioane de dolari pe an mai mult decât mine, dar probabil ar fi destul de deranjant să văd că un coleg care face aceeași muncă câștigă cu câteva sute de mii de lei mai mult. În economia generală a teoriei lui Hobbes, acest argument nu este însă prea important, el este interesant în schimb din perspectiva discuțiilor contemporane legate de redistribuirea veniturilor.
2. Gauthier, *op. cit.*, p. 17.

fi nedrept, pentru că noţiunile de corectitudine sau incorectitudine, de dreptate sau nedreptate nu îşi au locul aici.

> Acolo unde nu există putere comună, nu există lege; unde nu există lege, nu există nedreptate. (*Leviathan*, XIII, 13)

Utilizarea forţei şi a înşelăciunii sunt două virtuţi cardinale ale războiului, iar nu fapte condamnabile. Dreptatea este o calitate ce se referă la oameni în societate, şi nu în starea de solitudine. Nici proprietatea nu-şi găseşte locul în starea naturală; fiecare om are doar ceea ce poate obţine şi doar atâta vreme cât este suficient de puternic pentru a păstra ce a obţinut.

Hobbes nu este nevoit să presupună că oamenii sunt nişte agresori naturali sau că ei se comportă iraţional în starea de natură. Războiul nu-şi are cauza într-o ostilitate înnăscută; dacă aceasta ar fi reală, ea ar mai adăuga un plus de dramatism condiţiei naturale dar, pe de altă parte, ar face imposibilă instituirea comunităţii civile. Războiul este consecinţa insecurităţii caracteristice stării naturale, care este în mod inerent instabilă. Căutarea unei mereu mai mari securităţi prin acumularea de noi şi noi puteri are ca rezultat o mereu mai mare insecuritate.

> Aceasta este primejdia ce stă la baza teoriei morale şi politice a lui Hobbes. Acţiunile pe care oamenii le fac *în mod natural şi rezonabil*[1] pentru a-şi atinge scopurile se dovedesc a fi auto-anulante.[2]

Comportamentul lor nu este unul iraţional; Gauthier îl compară chiar cu cel al firmelor aflate în concurenţă perfectă. Raţional pentru acestea este să caute să-şi maximizeze profitul, aşa cum raţional pentru indivizii din condiţia naturală este să-şi maximizeze puterile.

Aceasta este ideea din spatele conceptului de drept natural, pe care Hobbes îl caracterizează a fi „libertatea pe care o are fiecare om de a-şi folosi puterea după propria voinţă, pentru conservarea naturii sale, adică, altfel spus, a propriei vieţi; şi, în consecinţă, de a face orice lucru care, conform judecăţii şi raţiunii sale, va considera că este cel mai potrivit mijloc pentru aceasta" (*Leviathan*, XIV, 1). Dreptul natural este văzut ca o libertate („absenţă a piedicilor externe" – *Leviathan*, XIV, 2), ca ceva ce oamenii pot face[3], şi nu ca o pretenţie pe care ceilalţi trebuie să o recunoască. Dreptul natural hobbesian nu implică datorii corelative, dar presupune totuşi o limitare minoră a spectrului de alternative disponibile atunci când oamenii decid să întreprindă o acţiune: el este o liberate de a face *ceea ce indică raţiunea fiecăruia* şi vizează *conservarea vieţii*. Desigur, raţiunea este falibilă; o acţiune considerată a contribui la auto-conservare poate foarte bine să ducă la moarte. Dar dreptul naturii nu

1. s.n.
2. Gauthier, *op.cit.*, p. 17.
3. Gauthier: „it states what is *all right* for a man to do, not what one has *a right* to do" (*idem*, p. 32).

se aplică la acele acţiuni îndeplinite cu conştiinţa faptului că nu conduc la conservarea vieţii (deşi foarte puţine sunt cele care nu pot fi interpretate, chiar greşit, în acest mod). Dreptul naturii, de exemplu, nu s-ar putea aplica asupra sinuciderii (care este o acţiune „ne-naturală"); el are rolul de a preciza că oamenii au libertatea de a îndeplini toate acţiunile „naturale" (unde „natural" se referă la psihologia individului). Această interpretare contrazice pretenţia lui Hobbes că, în mod natural, fiecare om are dreptul la orice, dar cred că are în schimb virtutea de a elimina o contradicţie în argumentarea din *Leviathan*.

Există o neconcordanţă dramatică între scopurile naturii umane individuale şi datele condiţiei naturale a umanităţii. Acţiunile fiecărui individ ţintesc la asigurarea propriei securităţi, pe când condiţia naturală este una de insecuritate generală. Această neconcordanţă trebuie cumva rezolvată, iar soluţia constă în instituirea statului.

Două sunt elementele care îl fac pe om să încline spre pace: raţiunea (care sugerează „articole ale păcii" - legile naturii) şi una dintre pasiuni, teama de moarte.

O lege naturală este o regulă generală a raţiunii, „prin care unui om îi este interzis să facă ceea ce îi primejduieşte viaţa sau îl lipseşte de mijloacele pentru a o conserva" (*Leviathan*, XIV, 3). Dacă dreptul naturii delimitează clasa acţiunilor „natural permise", legile naturii, în schimb, stabilesc o interdicţie asupra unei clase de acţiuni. Dintre legile naturii, esenţiale sunt primele două:

1. că fiecare om trebuie, atâta vreme cât are speranţa de a o obţine, să caute pacea. (*Leviathan*, XIV, 4)
2. ca omul să fie dispus, atunci când sunt şi alţii şi în măsura în care consideră că este necesar pentru pace şi pentru propria apărare, să renunţe la acest drept asupra tuturor lucrurilor; şi să se mulţumească cu la fel de multă libertate faţă de ceilalţi oameni, câtă le-ar acorda-o el lor faţă de sine însuşi. (*Leviathan*, XIV, 5)

Dar dacă ceilaţi nu renunţă la drepturile lor, atunci nimeni nu are vreun motiv să o facă în mod izolat.

Legile naturii obligă doar *in foro interno*, ele trimit la dorinţa de a fi puse în aplicare; dar nu şi *in foro externo*, care ar însemna obligaţia de a fi puse efectiv în aplicare[1]. Hobbes recunoaşte că ele nu pot fi numite în mod propriu legi, ci sunt mai degrabă teoreme sau concluzii ale raţiunii privitoare la lucrurile ce conduc la auto-conservare. Pentru ca obligaţia efectivă să apară, este necesar transferul real de drepturi, care se realizează printr-o convenţie. Pentru obţinerea

1. Discuţia asupra dreptului naturii, a conţinutului legilor naturale şi a statutului obligaţiei pe care o port aici este succintă, pentru că ţine mai mult de substanţa doctrinei politice a lui Hobbes, şi nu de aspectele pur metodologice care contribuie la configurarea stării naturale. Interesul meu cade mai mult pe *cum este construită* starea naturală, şi nu atât pe ceea ce se întâmplă de fapt în această stare.

păcii, fiecare om va transfera dreptul său natural unei terţe părţi, care nu este ea însăşi parte a contractului. În acest fel, este instituit suveranul, care apare din nevoia de a asigura aplicarea legilor naturii (legi ce vor deveni juridice). Ştiinţa ansamblului legilor naturii este filosofia morală.

Mecanismul instituirii puterii suverane în starea de natură (care încetează o dată cu apariţia acesteia) este deci următorul: teama de moarte îi conduce pe oameni la a cădea de acord că pacea este bună şi, prin urmare, sunt bune şi mijloacele care o asigură. Aceste mijloace sunt descoperite de raţiune şi sunt exprimate prin intermediul legilor naturii. Oamenii vor cădea de acord să renunţe la dreptul lor natural, pentru că altfel pericolul morţii ar fi prea mare, şi vor cădea de acord asupra acestui set de legi fundamentale pentru că raţiunea lor le spune că nici un alt aranjament nu este capabil a oferi o mai mare securitate.

II.7.4. Starea naturală ca experiment mental

„ALICE: Nu are rost să încerc, *nu poţi* să crezi în lucruri imposibile.
REGINA ALBĂ: Îndrăznesc să spun că nu ai avut prea multă experienţă. Când eram de vârsta ta, făceam asta întotdeauna câte jumătate de oră pe zi. Astfel, uneori credeam şi câte şase lucruri imposibile înainte de micul dejun."

Lewis Carroll, *Through the looking glass*

II.7.4.1. *Filosofia şi experimentele mentale*

Filosofia abundă în descrieri de lumi stranii în care filosofii, cu zâmbetul amabil şi uşor stresat al gazdelor care şi-au dat osteneala să pregătească invitaţilor o surpriză şi încă nu sunt sigure cum va fi ea primită, ne invită să pătrundem cu puterea imaginaţiei. Ei ne roagă să ne imaginăm lumi populate de creiere adăpostite într-o cuvă, de oameni care se divid ca amoebele, de indivizi ce nu-şi cunosc vârsta, poziţia socială, sexul, rasa şi nici măcar preferinţele sau de violonişti de care ne trezim legaţi în modul cel mai propriu cu putinţă. Alte situaţii sunt mai „pământeşti": ni se cere să ne gândim cum ar fi să învăţăm chineza mecanic şi dacă astfel am putea-o înţelege, sau cum am reacţiona în situaţii limită, în care ar trebui să luăm decizii cu o mare încărcătură morală. Care este rostul acestor jocuri ale imaginaţiei? Cum funcţionează ele în argumentaţia filosofică?

Deşi subiectul este suficient de generos, literatura despre experimentele mentale în filosofie, ca şi cea despre experimentele mentale în ştiinţă, este încă de proporţii reduse. Voi începe printr-o tipologie a experimentelor mentale şi o succintă discuţie generală.

James Robert Brown[1] împarte experimentele mentale în trei mari categorii: *distructive, constructive* şi *platonice.* Al doilea tip, la rândul său, cuprinde trei subtipuri: experimente *directe, conjecturale* şi *mediative*. Le voi caracteriza pe scurt, urmându-l îndeaproape pe Brown:

1. *experimente mentale distructive*: după cum sugerează şi numele, sunt argumente direcţionate împotriva unei teorii. De obicei, funcţionează ca reduceri la absurd picturale, prezentând o deficienţă în cadrul general al teoriei. Deficienţa poate fi de orice tip, de la o minoră tensiune cu alte teorii acceptate, până la contradicţii interne grave ale teoriei în cauză. Pisica lui Schrödinger sau experimentul lui Galilei privind căderea corpurilor sunt exemple de experimente care ţin de această categorie.

2. *experimente mentale constructive*
   2.a. *mediative*: facilitează tragerea unei concluzii dintr-o teorie specifică, bine articulată.
   Ele pot, spre exemplu, să ilustreze o consecinţă contra-intuitivă a teoriei şi să o facă astfel mai demnă de crezare, sau pot juca rolul unei diagrame într-o demonstraţie geometrică (de exemplu, demonul lui Maxwell).
   2.b. *conjecturale*: în acest caz, nu plecăm de la o teorie bine stabilită; scopul este de a stabili existenţa unui fenomen, urmând ca mai apoi să postulăm o teorie care să îl explice (de exemplu, găleata lui Newton).
   3.b. *directe*: seamănă cu cele mediative în aceea că pleacă de la fenomene neproblematice, şi nu de la conjecturi. Pe de altă parte, ca şi cele conjecturale, nu pornesc de la o teorie bine articulată, ci sfârşesc cu una (de exemplu, experimentul galilean privind căderea liberă, ascensorul lui Einstein).

3. *experimente mentale platonice*: un mic număr de experimente cad simultan în cele două categorii, fiind deopotrivă distructive şi constructive. Experimentul lui Galileo privind căderea liberă a realizat două lucruri: a arătat falsitatea teoriei lui Aristotel, potrivit căreia corpurile grele cad mai repede decât cele uşoare, şi a stabilit teoria nouă potrivit căreia toate corpurile cad cu aceeaşi viteză. După Brown, această categorie de experimente mentale sunt un exemplu de cunoaştere *a priori* a naturii[2].

---

1. James Robert Brown, *The Laboratory of the Mind*, Routledge, London and New York, 1991. Tipologia lui Brown se referă de fapt la experimentele mentale din ştiinţă, dar cum criteriul clasificării este cel al scopului urmărit; cred că aceasta ar funcţiona, în mare, pentru orice tip de experimente mentale.
2. De altfel, Brown construieşte o întreagă teorie, foarte provocatoare, privind experimentele mentale platonice. Din păcate, relevanţa ei pentru problema noastră este prea mică pentru a o prezenta mai pe larg.

Sunt experimentele mentale filosofice de același tip cu cele din fizică? Kathleen Wilkes[1] crede că nu. Recunoscând legitimitatea procedurilor experimentale mentale în câmpul fizicii, ea atacă utilizarea lor în filosofie. Wilkes enumeră câteva dintre dificultățile care fac experimentele mentale filosofice mai puțin demne de încredere: lipsește informația relevantă despre situația de fundal (*background situation*); faptul că ne putem „imagina" ceva nu înseamnă că este și posibil; ceea ce o persoană intuiește că e adevărat, o altă persoană va considera, tot intuitiv, că este fals; dar, înainte de toate, aceste experimente ne duc prea departe de realitate. Ea acceptă că diferența poate fi o chestiune de grad, dar observă cu oarecare maliție că și diferența dintre mușuroaiele din curtea sa și Himalaya este tot una de grad.

Brown acceptă că unele experimente mentale din filosofie nu au capacitatea de a produce concluzii pertinente, dar propune următoarea regulă generală: un experiment mental filosofic este legitim dacă el nu violează legile naturii (așa cum le cunoaștem noi atunci când efectuăm experimentul). Această regulă nu este însă una foarte exactă nici în cazul fizicii: din punct de vedere nomologic, Einstein nu poate alerga lângă o rază de lumină. Inaplicabilitatea universală a acestui criteriu se datorează experimentelor mentale care urmăresc tocmai descoperirea de noi legi: „a cere experimentelor mentale să nu le violeze ar submina utilizarea lor ca instrumente puternice de investigare a naturii"[2].

Adevărata problemă, consideră Brown, o reprezintă informația contextuală. Când este ea suficientă? La această întrebare, în opinia aceluiași autor, nu se poate da un răspuns definit.

Deși sunt de acord cu această ultimă teză, cred că atât Brown, cât și Wilkes au scăpat din vedere o nuanță importantă, care i-a făcut să trateze legitimitatea experimentelor mentale filosofice dintr-o perspectivă nepotrivită, cea științifică. Experimentele mentale filosofice își propun, în mare, aceleași scopuri ca și cele științifice: putem găsi în filosofie experimente distructive („camera chinezească" a lui Searle aduce o critică „tare" modelului computațional al minții) sau constructive (cum voi argumenta că sunt situațiile de alegere din contractualism, care sfârșesc prin a da naștere unor teorii politice sau morale). Diferența dintre aceste experimente și cele din fizică derivă din diferența între teoria fizică și teoria filosofică. Ele nu pot avea aceeași eficacitate științifică ca și cele fizice, dar vina este a specificului filosofiei. De aceea, relevanța experimentelor mentale filosofice trebuie tratată din perspectivă filosofică.

Cel mai important lucru este însă că și în filosofie, ca și în știință, există experimente mentale care funcționează și altele care nu. În afara unor condiții

1. Kathleen Wilkes, *Real People: Philosophy of Mind Without Thought Experiments*, Oxford University Press, 1988, *apud* Brown, *op.cit.*
2. Brown, *op.cit.*, p. 30.

comune de maximă generalitate, fiecare dintre ele trebuie analizat separat, cu acelaşi tip de atenţie cu care am analiza un argument obişnuit.

II.7.4.2. *Este condiţia naturală un experiment mental ?*

Înainte de a încerca să ofer un răspuns la această întrebare, este momentul să revenim la problema specifică metodei contractualiste, enunţată în introducerea acestui eseu : *cum pot fi alese caracteristicile situaţiei de alegere* ? Această problemă poate deveni una extrem de gravă, o dată ce acceptăm ipoteza (formulată, printre alţii, de Bruce Ackerman[1]) că premisele unui argument contractualist pot fi manipulate astfel încât să susţină orice concluzie pe care autorul argumentului ar dori să o promoveze. Astfel, după Ackerman, orice versiune a unei teorii contractualiste este nevoită să specifice trei elemente :

(1) cel care alege („alegătorul") **c**
(2) condiţiile alegerii **C**
(3) setul de alternative **A** din care se operează alegerea

Problema este că, şi în situaţia în care **c** ar alege în mod corect (raţional, rezonabil) alternativa **a** din setul **A** în condiţiile **C**, legitimitatea lui **a** nu ar fi stabilită decât în raport cu elementele (1)-(3) specificate iniţial. Dacă specificaţiile iniţiale ar fi fost diferite, este foarte plauzibil să credem că, în loc de **a**, soluţia aleasă ar fi fost α, β sau χ. Am putea încerca să evităm problema ridicând toate restricţiile asupra elementelor situaţiei de alegere. Astfel, concluzia unui argument contractualist ar fi dată de varianta pe care ar alege-o „oricine", în „orice" condiţii, dintre toate variantele „posibile" (adică imaginabile). O astfel de încercare, argumentează însă Ackerman, ar face în mod necesar ca problema să devină indecidabilă[2]. Astfel, gândirea contractualistă se vede pusă în faţa unei dileme neplăcute : fie apelează la o procedură care îi reduce considerabil forţa normativă a concluziilor, fie devine, în sens literal, „imposibilă".

Dacă evitarea problemelor metodologice de tipul celei semnalate de Ackerman pare greu realizabilă, filosofii contractualişti au încercat să aplice, în schimb, strategii de diminuare a impactului acestor probleme, care să le reducă la statutul

1. Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*, Yale University Press, 1980, sect. 66-67.
2. Să precizăm că argumentul lui Ackerman este independent de soluţia dezbaterii din teoria jocurilor în jurul independenţei faţă de alternativele irelevante. Această dezbatere se concentrează în jurul importanţei alternativelor „irelevante", în condiţiile în care există criterii de raţionalitate ale alegerii (care rămân neschimbate) şi în care situaţia de alegere este, cel puţin parţial, specificată. Spre deosebire de această dezbatere tehnică şi abstractă, ideea lui Ackerman este mult mai intuitivă şi, până la urmă, se reduce la un adevăr accesibil oricui : nu poţi rezolva o problemă (nici măcar nu poţi încerca) dacă nu cunoşti nici una dintre datele ei.

de simple avertismente formale. Putem distinge două categorii principale de astfel de strategii, care se bazează, ambele, pe ideea de a oferi o justificare independentă elementelor situației de alegere și care sunt caracteristice contractualismului clasic (prima dintre ele) și, respectiv, celui contemporan (cea de a doua).

Contractualiștii clasici (în special Hobbes, Locke și Rousseau) au pornit de la asumpția că, pentru a justifica un anumit aranjament social (principiu moral etc.), trebuie să fie întâi descrisă și analizată acea situație în care respectivul aranjament nu ar exista. Întrebarea la care răspund teoriile stării naturale este: *ce ar fi fost, dacă nu ar fi existat morala sau statul*? Orice specificații materiale ar primi răspunsul, el asumă faptul că, indiferent cum ar fi decurs lucrurile într-o astfel de stare, aceasta s-ar fi datorat unui anumit tip de necesitate (derivată din natura umană imuabilă, din rațiune, din voința divină etc.). Există *un* set de date necesare, care fac ca starea naturală să se prezinte în mod necesar într-un anumit mod și doar într-unul. Soluția contractualismului clasic la problema situației de alegere este dată de *criteriul (asumpția) necesității*.

Filosofii contractualiști contemporani, pe de altă parte, se găsesc, la rândul lor, în situația de a construi o stare ipotetică anterioară statului sau moralei. Întrebarea nu mai este însă „ce s-ar fi întâmplat în lipsa instituțiilor sociale?", ci „care este acea situație în care alegerea unor principii sau instituții are relevanță morală?". Încercarea specifică pentru contractualismul contemporan nu mai este aceea de a căuta elementele care să confere caracterul necesar unei astfel de stări, ci aceea de a elimina din descrierea acesteia (prin intermediul unor „filtre" morale de tipul „vălului ignoranței") aspectele irelevante din punct de vedere moral. „Poziția originară" rawlsiană sau „punctul arhimedic" al lui Gauthier nu mai poartă povara de a-și justifica necesitatea; ele, în schimb, se găsesc în postura ingrată de a rezista atacurilor care le acuză de arbitrarietate. Criteriul necesității a fost înlocuit cu diferite *criterii de relevanță morală*.

Cred că ambele tipuri de situații de alegere pot fi tratate ca experimente mentale, dar abordarea trebuie făcută diferențiat. Interesul acestui eseu se îndreaptă către primul tip de situație de alegere (cel clasic), analiza pe care o propun fiind cea a condiției naturale hobbesiene.

Ideea de a considera condiția naturală a umanității construită de Hobbes ca experiment mental nu este una nouă. Otffried Höffe consideră că „este vorba despre o ficțiune construită rațional, despre o experiență mentală"[1], iar Richard Peters critică în termeni duri metoda lui Hobbes, considerând că din astfel de experimente nu putem trage concluzii normative:

> A propus el (n.n., Hobbes) cu adevărat o explicație a cauzelor statului? Atunci când spune că va cerceta modurile în care natura umană este potrivită creării unui

1. Ottfried Höffe, *L'État et la justice*, J. Vrin, Paris, 1988, p. 12.

guvernământ civil şi în care „oamenii *trebuie* să fi căzut de acord între ei asupra acestei intenţii de a dezvolta un stat *bine întemeiat*", el îşi propune în mod evident să arate cum *ar trebui* construit un stat raţional; cu siguranţă că nu încearcă o explicaţie a statelor reale. Totuşi, procedează ca şi când ar conduce un experiment galilean mai degrabă decât ar enunţa un plan raţional de reconstrucţie[1].

Nemulţumirea principală a lui Peters este că Hobbes comite o eroare logică încercând derivarea unei concluzii normative despre funcţia corectă a statului din premise pur factuale despre natura omului. Chiar dacă Hobbes ar putea explica modul cum *funcţionează* statul în termenii cauzelor sale constituente, el nu va putea niciodată să explice astfel modul în care *ar trebui să funcţioneze*. Obiecţia poate fi înţeleasă cu ajutorul unui exemplu intuitiv propus de Gauthier[2], dezvoltând un pasaj din *De Cive*: pot să demontez în totalitate un ceas, să examinez relaţiile dintre piese şi astfel să ştiu cum să-l montez la loc, dar nimic din investigaţia mea nu-mi va spune dacă ceasul funcţionează corect. Mai importantă decât obiecţia concretă ridicată de Peters[3] cred că este intuiţia corectă a acestuia că Hobbes procedează ca şi când ar conduce un experiment galilean.

Este evident că nu poate fi vorba decât despre un experiment galilean mental. Hobbes ar fi putut să demonteze în realitate un ceas, să pună toate piesele pe o masă şi să examineze relaţiile posibile dintre ele, dar i-ar fi fost destul de greu să demonteze un stat, să-i adune la un loc pe toţi indivizii („piese") şi să vadă ce se întâmplă[4]. Este chiar rezonabil să credem că Hobbes

1. Richard Peters, *Hobbes*, Harmondsworth, 1956, pp. 74-75.
2. Gauthier, *op.cit.*, pp. 4-5.
3. Această obiecţie este puţin grăbită, dar nu voi încerca aici să argumentez împotriva ei. Pentru o demonstraţie convingătoare a incorectitudinii criticii lui Peters, vezi Gauthier, *op.cit.*, capitolul I. Voi aduce o singură completare argumentelor lui Gauthier: chiar acceptând că nu putem deriva logic o concluzie normativă privind guvernământul din faptele naturii umane, nu rezultă de aici că faptele nu au relevanţă atunci când este vorba de justificarea unor norme. Mai mulţi filosofi (printre ei: Putnam, Hampshire, Toulmin sau Foot) au arătat că acceptarea unor enunţuri factuale poate constitui un bun temei pentru justificarea unor concluzii normative.
4. Criticii lui Hobbes spun adesea, inspiraţi de maniera interpretativă a lui Quentin Skinner, că starea naturală este un model inspirat din realitatea războiului civil din Anglia, cu haosul social pe care acesta l-a produs, şi din reflecţia asupra noilor relaţii de producţie capitaliste, bazate pe maximizarea profitului şi pe contracte. În măsura în care orice filosof este copilul legitim al vremurilor sale, această observaţie mi se pare rezonabilă şi pertinentă. Dar ea nu contrazice ideea că starea naturală este un experiment mental. Teza contrară nu doar că s-ar baza pe o confuzie între contextul descoperirii şi cel al întemeierii dar, prin analogie, ar conduce la tot felul de formulări caraghioase. Astfel, experimentul galilean privind căderea liberă a corpurilor nu ar mai putea fi considerat unul mental deoarece, s-ar spune, Galilei văzuse dinainte proiectilul de tun şi de muschetă şi, în general, mai văzuse corpuri căzând.

însuşi era destul de conştient de specificitatea demersului său. Biografii săi au evidenţiat fascinaţia pe care o exercitau asupra lui Hobbes noua ştiinţă galileană, şi în special maniera experimentală folosită de Galilei, precum şi zonele *a priori* ale cunoaşterii, cum ar fi geometria (se spune despre Hobbes că, văzând demonstraţia celei de-a 47-a teoreme a lui Euclid, ar fi exclamat „Dumnezeule, este imposibil"[1]). Hobbes chiar declară că va analiza drepturile statelor şi obligaţiile supuşilor „ca şi când (statele) ar fi fost dizolvate" (*E.W.*, ii, p. XIV). A proceda astfel înseamnă a iniţia un experiment mental[2].

Experimentele mentale sunt perfect compatibile cu epistemologia lui Hobbes. Actul raţionării în sine este un fel de experiment mental complex, fiind un calcul al înţelesului cuvintelor sau al consecinţelor imaginabile.

Dacă starea naturală este un experiment mental, atunci ea, în tipologia lui Brown, s-ar încadra în clasa experimentelor mentale constructive directe. Hobbes porneşte de la un input empiric (psihologia individuală) cu ajutorul căruia construieşte un fenomen experimental „mental" neproblematic, finalul fiind o teorie a statului şi a moralităţii. Brown observă că

> povara oricărui experiment mental constructiv constă în stabilirea (în imaginaţie) a fenomenului experimental mental. Acest fenomen va acţiona apoi ca evidenţă suficient de concludentă în favoarea unei teorii. [...] trucul pare a consta în a face fenomenul imaginat să „ţină"[3].

Dacă acest lucru este realizat, atunci saltul inductiv de la cazul singular la o concluzie teoretică ar fi relativ uşor de făcut, şi nu ar fi ceea ce am putea numi „o conjectură abruptă". Dar „ţine" situaţia experimentală construită de Hobbes?

II.7.5. Argumentele stării naturale: limitări şi restricţii

II.7.5.1. *Împotriva pretenţiei universaliste*

Asumpţia necesităţii este una dintre cele mai importante în configurarea stării naturale la Hobbes, ca de altfel şi la Locke sau Rousseau. Credinţa fermă că în starea naturală lucrurile se pot petrece doar într-un singur fel, bine determinat

1. *Cf.* Michael Oakeshott, „Introducerea" la ediţia din 1955 a *Leviathanului*.
2. De fapt, până în secolul al XVII-lea, fizicienii nu făceau distincţia între experimentele reale şi cele de gândire. Boyle, contemporanul lui Hobbes, a fost primul om de ştiinţă care a redactat manuale de procedură experimentală în care a insistat asupra nevoii unei distincţii clare între cele două categorii, preferinţa sa îndreptându-se clar înspre experimentele reale.
3. Brown, *op.cit.*, p. 45.

de datele naturii umane, de raţiune sau de voinţa divină, precum şi observaţia că pasul de la starea naturală la justificarea unei teorii morale sau politice pare relativ facil au născut la aceşti gânditori ceea ce voi numi în continuare *pretenţia universalistă*: ideea că acea teorie morală sau politică justificată prin starea naturală este „adevărata ştiinţă a politicii" (Hobbes) sau cuprinde „adevăratele principii ale guvernământului" (Locke). În cazul lui Hobbes, pretenţia universalistă este întărită de asumpţia acceptată necritic că funcţionarea experimentelor mentale în ştiinţă şi în filosofie este similară, sau că deosebirile sunt oricum irelevante. În continuarea acestui capitol, voi încerca să argumentez că există o tensiune între pretenţia universalistă şi asumpţia necesităţii.

Roy Sorensen observa că, de multe ori, experimentele mentale pot să apară mai uşor ca fiind imperative decât experimentele fizice[1]. Ele prezintă o sumă de avantaje care pot da uşor naştere unei tendinţe de a le supraevalua. Experimentele mentale oferă un control remarcabil asupra variabilelor neesenţiale; procedura este *a priori*, prin urmare erorile de percepţie nu sunt un motiv de îngrijorare; ele se bazează pe o logică a cunoaşterii instinctuale ce rămâne ascunsă, deci se sustrage criticii. Pe de altă parte, controlul asupra variabilelor neesenţiale se poate transforma în arbitrarietate în selectarea datelor relevante; eliminarea din calcul a erorilor de percepţie duce adesea la construcţia unor fenomene experimentale neplauzibile; cunoaşterea instinctuală tinde adesea să înlocuiască argumentarea atentă. Reuşeşte construcţia hobbesiană să evite toate aceste capcane? Răspunsul meu va fi unul negativ.

II.7.5.2. *Selectarea variabilelor „neesenţiale"*

John Norton argumentează că experimentele mentale ar trebui tratate ca o clasă de argumente, şi nu ca un mijloc de cunoaştere a realităţii[2]. Ele sunt derivări din premise date, care utilizează elemente picturale de o relevanţă secundară. Informaţia pe care o oferă nu rezultă din adunarea unor noi date empirice (un experiment mental, aproape prin definiţie, nu poate aduce noi date empirice), ci dintr-o informaţie preexistentă la nivelul unei teorii sau al unor observaţii empirice.

Argumentul hobbesian al stării naturale se conformează acestui criteriu. Construcţia fenomenului experimental mental nu pretinde a da o cunoaştere empirică; starea naturală nu presupune noi inputuri senzoriale. Construindu-şi fenomenul experimental („condiţia naturală"), Hobbes pretinde că acesta este derivat din premisele empirice certe ale psihologiei individului, care ar explica,

1. Roy Sorensen, „Experimentele mentale şi epistemologia legilor", in Angela Botez (ed.), *Filosofia mentalului*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1996.
2. John Norton, *Thought Experiments in Einstein's Work*, *apud* Brown, *op.cit.*

prin apel la comportamentul raţional al individului, atât logica internă a conflictului dintre oameni în condiţia naturală, cât şi instituirea puterii politice.

Johnston argumentează însă convingător că, în descrierea psihologiei individului, Hobbes operează de fapt cu două portrete ale omului[1]. Există un model al individului raţional, care posedă o concepţie coerentă asupra propriului interes şi este capabil să îl urmărească perseverent, şi unul al individului superstiţios, uşor de înşelat, care acţionează pe baza unor fantasme, unor plăsmuiri nefondate ale minţii.

Dacă cauza finală a oricărei acţiuni umane este un bine personal, în schimb cauza eficientă este întotdeauna o opinie sau o credinţă. Necesitatea naturală face ca oamenii să aleagă întotdeauna ceea ce *apare* a fi mai bine pentru ei înşişi (*Leviathan*, capitolul 27), deci explicaţia acţiunii umane constă în această aparenţă. Problema iraţionalităţii provine din superstiţiile şi credinţele magice care îşi găsesc locul în imaginaţia populară. Aceste credinţe apar în mod spontan datorită fricii de necunoscut; prin urmare, ne-am aştepta să fie prezente mai ales în condiţia naturală, care este, prin definiţie, o stare a nesiguranţei. Oamenii sunt tentaţi să postuleze tot felul de puteri invizibile şi să se teamă de propria lor imaginaţie; seminţele iraţionalităţii sunt adânc înrădăcinate în natura umană. Iraţionalităţii „naturale" i se adaugă iraţionalitatea provenită din abuzurile lingvistice. Iraţionalitatea poate face ca oamenii să nu-şi cunoască scopurile naturale şi să acţioneze pe baza unor credinţe fără nici o legătură cu dorinţa de auto-conservare. Există, susţine Johnston, două faţete ale divergenţei dintre modelul individului în starea naturală şi modelul individului real:

(1) unii oameni pur şi simplu nu reuşesc (*fail*) să considere moartea ca fiind cel mai mare rău;

(2) chiar şi o parte dintre cei ce consideră că cel mai mare rău este moartea, ar putea să nu acţioneze suficient de raţional pentru a o evita.

Hobbes ia în considerare iraţionalitatea în cadrul *commonwealth*-ului, propunând, pentru a-i îngrădi consecinţele, soluţia ca suveranul să aibă şi controlul asupra religiei, dar o ignoră total în construcţia mentală a stării naturale, unde singurul model utilizat este cel al individului raţional. Johnston interpretează această opţiune ca izvorând din asumpţia epistemologică potrivit căreia scopul teoriei este de a oferi instrumentele de acţiune asupra realităţii, şi deci ca fiind expresia unei credinţe profunde a lui Hobbes că aplicarea teoriei sale politice poate mări în mod semnificativ gradul de raţionalitate al comportamentului uman.

Cred că explicaţia nu trebuie căutată atât de departe (Hobbes insistă mult asupra felului în care iraţionalitatea poate fi *folosită* pentru stabilitatea puterii politice, adică într-o lume în care teoria sa ar fi aplicată; el nu vorbeşte însă

1. Johnston, *op.cit.*, capitolul 3.

deloc despre cum ar putea fi ea *extirpată* – nici nu ar putea, pentru că iraţionalitatea ţine de natura umană, care este imuabilă). Mai curând, opţiunea lui Hobbes se justifică printr-o nevoie argumentativă şi echivalează, *de facto*, cu renunţarea la asumpţia necesităţii.

Să presupunem că autorul *Leviathanului* ar fi admis existenţa comportamentului iraţional în condiţia naturală. În acest caz situaţia de alegere s-ar fi schimbat radical. Poate că indivizilor le-ar fi venit mult mai greu să recunoască moartea ca supremul rău, iar legile naturale nu ar mai fi fost descoperite (identificarea lor fiind rezultatul exercitării raţiunii). Avantajele instituirii puterii politice ar fi putut trece neobservate, sau puterea politică instituită ar fi putut arăta cu totul altfel (sau, chiar observând avantajele societăţii civile, poate că unii indivizi ar fi preferat, în mod iraţional, starea anarhică). Este plauzibil chiar să credem că o condiţie naturală în care este admisă iraţionalitatea ar putea arăta altfel decât un război generalizat, deoarece comportamentul nu ar mai fi în mod necesar cel de maximizare a puterii (ar putea prevala, spre exemplu, considerente de ordin religios). Prin urmare, doar folosirea unui singur model (cel raţional, desigur) al comportamentului individual poate oferi baza justificativă pentru trecerea de la condiţia naturală la Statul-Leviathan.

Omiterea de către Hobbes a componentei iraţionale a psihologiei individuale nu poate fi explicată, prin urmare, decât ca ţinând de necesităţi argumentative (cu atât mai mult cu cât iraţionalitatea nu este o achiziţie socială, ci un dat imuabil al naturii umane). A pretinde că deduci cu necesitate caracteristicile situaţiei de alegere din datele acestei naturi şi a opera mai apoi doar cu un model al individului raţional înseamnă a renunţa în mod tacit la asumpţia necesităţii. Nerenunţarea ar da naştere unui paradox: teoria politică rezultată din construcţia experimentului mental nu ar mai putea fi justificată. Comportamentul iraţional nu se supune nici unui tip de legi; el este impredictibil. A încerca să justifici un set de principii morale sau de aranjamente sociale pe seama lui ar fi o întreprindere întru totul donquijotescă. Păstrarea necesităţii fenomenului experimental mental care serveşte ca evidenţă pentru teorie ar anula tocmai pretenţia teoretică; construcţia ar fi în întregime auto-ruinătoare.

S-ar putea obiecta că, de fapt, ceea ce încearcă să facă Hobbes este să elimine din construcţia situaţiei de alegere toate acele elemente lipsite de relevanţă morală, comportamentul iraţional intrând în această categorie. În această interpretare, soluţia dată de Hobbes problemei situaţiei de alegere ar fi foarte apropiată de cea a contractualiştilor contemporani şi ar echivala cu renunţarea *explicită* la asumpţia necesităţii. Problema este însă că Hobbes nu oferă nici o justificare independentă a unor criterii de relevanţă morală; ba mai mult, nici măcar nu menţionează vreun astfel de criteriu. Ba dimpotrivă, el insistă în mai multe rânduri că psihologia individuală *empirică* reprezintă începutul neproblematic al teoriei şi fundamentul ei *necesar*.

Încercarea hobbesiană se confruntă, prin urmare, cu o dilemă insolvabilă. Prima ramură a dilemei ni se prezintă sub forma unui paradox: renunţarea la asumpţia necesităţii face ca teoria politică rezultată din construirea experimentului mental să nu mai aibă o justificare necesară (în cazul fericit în care ar mai avea vreo justificare). A doua ramură salvează validitatea experimentului, dar îi răpeşte forţa normativă pretinsă de Hobbes. Renunţând la asumpţia necesităţii, evităm contradicţia internă a teoriei dar, dacă condiţia naturală nu se prezintă cu necesitate într-un anumit fel, înseamnă că, în bună măsură, construcţia ei este arbitrară. Am putea construi tot felul de stări „naturale", din care să derivăm corect o mulţime de aranjamente sociale. În acest caz, „adevărata ştiinţă a politicii" nu este decât o simplă iluzie, iar pretenţia universalistă eşuează lamentabil. Pentru Hobbes şi pentru ceilalţi contractualişti clasici, acest lucru ar fi inacceptabil.

Roy Sorensen propune următorul criteriu general al succesului experimentelor mentale:

> Încercările mentale care reuşesc pot fi distinse de cele care nu reuşesc doar dacă avem, cel puţin marginal, credinţe solide cu privire la ceea ce s-ar întâmpla dacă încercarea ar fi realmente executată[1].

Ce s-ar întâmpla dacă incercarea lui Hobbes ar fi realmente executată? Mi-e teamă că nu avem nici o credinţă solidă capabilă să ofere un răspuns[2].

II.7.5.3. *Restricţii*

Am putea susţine incorectitudinea oricărui argument al stării naturale? Ipoteza mea, pe care o voi expune doar, fără a o mai argumenta aici în detaliu, este că nu, dacă acceptăm impunerea unor restricţii rezonabile. Renunţând la unele presupoziţii prea tari (cum ar fi presupoziţia necesităţii) şi la „pretenţia universalistă", argumentul stării naturale ar putea fi reformulat astfel:

> Acceptând propoziţiile (x1,...xn) referitoare la natura umană sau la o stare ipotetică a umanităţii, vom avea bune temeiuri pentru a accepta concluziile (y1,...yn) privitoare la un set de instituţii politice sau de principii morale.

Un astfel de argument nu-şi propune să justifice „adevărata ştiinţă a politicii" sau „adevăratele principii ale guvernământului", dar pierderea este compensată cu generozitate prin câştigul în acurateţe filosofică.

> Probabil că anumite experimente mentale doar par să fie reuşite. Puterea lor de convingere poate fi explicată ca fiind mai curând un efect retoric sau o confuzie

1. Sorensen, *op.cit.*, p. 253.
2. Aşa cum nu avem un răspuns nici în cazul încercărilor lui Locke sau Rousseau. Ba mai mult, cred că celelalte teorii contractualiste clasice sunt chiar mai vulnerabile decât cea hobbesiană la tipul de critică pe care am încercat să-l dezvolt aici. Dar această opinie este, deja, începutul unei noi discuţii.

între contextul descoperirii şi contextul justificării. Oricum, scoaterea din cauză a unor cazuri aparent clare este o tactică greşită. Paradigmele noastre iniţiale ar trebui să primească pe ici, pe colo, un tratament mai aspru.[1]

Adesea însă, în filosofie, un tratament mai aspru poate fi expresia celei mai înalte forme de respect.

Bibliografie

SURSE DIRECTE:

Thomas Hobbes: citatele au fost date după următoarele ediţii, în traducerea mea:

1. *The Elements of Law, Natural and Politic* (presc. *Elements*), Ferdinand Tönnies (ed.), Frank Cass and Co., 2nd edition, 1969.
2. *Leviathan; or, the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and Civill* (presc. *Leviathan*), J.C.A. Gaskin (ed.), Oxford University Press, 1996.
3. *De Cive*, The English Version, vol. 3 al *Philosophical Works of Thomas Hobbes*, Howard Warrender (ed.), Clarendon Press, Oxford, 1983.
4. *Elements of Philosophy Concerning Body* (presc. *DCo*), vol. 1 al *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury* (presc. *E.W.*), Sir Thomas Molesworth (ed.), John Bohn, London, 1839.

Opere necitate în lucrare:

5. *Behemoth; or, The Long Parliament*, Ferdinand Tönnies (ed.), Frank Cass and Co., London, 2nd edition, 1969.
6. *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, University of Chicago Press, 1971.

SURSE INDIRECTE:

1. Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*, Yale University Press, 1980.
2. Angela Botez (ed.), *Filosofia mentalului: intenţionalitate şi experiment*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1996.
3. James Robert Brown, *The Laboratory of the Mind: Thought Experiments in the Natural Sciences*, Routledge, London and New York, 1991.
4. Eldon Eisenach, *Two Worlds of Liberalism: Religion and Politics in Hobbes, Locke, and Mill*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1981.
5. David Gauthier, *The Logic of Leviathan*, Clarendon Press, Oxford, 1969.
6. David Gauthier, *Moral Dealing*, Clarendon Press, Oxford, 1993.
7. Jean Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge University Press, 1988.
8. Ottfried Höffe, *L'État et la justice*, J.Vrin, Paris, 1988.
9. David Johnston, *The Rhetoric of Leviathan*, Princeton University Press, 1989.
10. Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1975.

1. Sorensen, *op.cit.*, pp. 271-272.

11. Richard Peters, *Hobbes*, Harmondsworth, Middlesex, 1967.
12. Raymond Polin, *Hobbes, Dieu, et les hommes*, PUF, Paris, 1981.
13. George Croom Robertson, *Hobbes*, William Blackwood and Sons, Edinburgh and London, 1910.
14. Leo Strauss, *What Is Political Philosophy?*, The Free Press, Glencoe, 1959.
15. Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, University of Chicago Press, Chicago, 1952.
16. Peter Vallentyne (ed), *Contractarianism and Rational Choice*, Cambridge University Press, 1991.
17. Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*, Clarendon Press, Oxford, 1957.
18. Charles Yves Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, PUF, 1995.
19. Charles Yves Zarka et Jean Bernhardt (ed.), *THOMAS HOBBES: philosophie première, théorie de la science et politique*, PUF, 1990.

GREGORY S. KAVKA

II.8. ASPECTE LIBERALE[1] NEGLIJATE ÎN FILOSOFIA LUI HOBBES[2]

Filosofii politicului nu sunt trataţi întotdeauna cu amabilitate de ceilalţi autori. De exemplu, am citit recent un roman poliţist în care un individ din Boston, numit Jack Rawles, furios pentru că i-au fost furate nişte idei, comite câteva crime odioase[3]. După toate probabilităţile, această descriere e o pură coincidenţă: mă îndoiesc că autorul acestui roman a auzit măcar de distinsul autor al lui *A Theory of Justice*[4]. Dar cele mai imprecise portretizări ale filosofilor politici şi ale concepţiilor lor nu sunt simple accidente, ci mai degrabă interpretări greşite, simplificări inducătoare în eroare ale tezelor susţinute de aceşti filosofi. Interpretările greşite şi simplificările sunt rareori neîntemeiate şi de cele mai multe ori scuzabile, pentru că, într-adevăr, de puţine ori filosoful îşi prezintă concepţiile în mod clar, fără inconsistenţe sau ambiguităţi. Totuşi, în cele mai multe cazuri merită să îndreptăm aceste erori de interpretare şi clasificare, astfel încât să fim capabili să înţelegem mai bine scrierile gânditorilor importanţi ai filosofiei politice, şi să învăţăm din ele.

---

1. Traducerea a fost realizată după studiul „Some Neglected Liberal Aspects of Hobbes's Philosophy" de Gregory S. Kavka, apărut în *Hobbes Studies*, vol. I, 1988. Textul a fost preluat cu acordul *International Hobbes Association*. Cititorul trebuie avizat de la bun început asupra felului în care e folosit în acest studiu termenul „liberal". Autorul numeşte „liberală", urmând tradiţia încetăţenită în America, o concepţie care pune accent pe libertatea individuală în condiţiile în care statul intervine şi reglementează problemele sociale. E uşor de observat diferenţa de sens faţă de accepţia pe care o are „liberal" în cultura şi tradiţia politică europeană, în care tocmai abţinerea de la a interveni în chestiunile sociale (redistribuţie, impozitare etc.) e definitorie pentru doctrina desemnată prin acest termen (*n.t.*)
2. Multe din ideile acestui studiu şi câteva din paragrafele secţiunii V sunt preluate din cartea mea, *Hobbesian Moral and Political Theory* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1986). O primă variantă a acestui studiu a fost prezentată la University of California, San Diego şi la University of Michigan. Sunt recunoscător Virginiei Waren şi lui Donald Reagan pentru lectura acestui text, lui Jean Hampton şi William Frankena pentru excelentele observaţii pe care mi le-au făcut, lui Christopher Morris pentru că mi-a oferit câteva sugestii utile.
3. Ed McBain, *Ghosts* (New York: Viking Press, 1980).
4. John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971).

Scopul meu în acest eseu este să corectez o eroare de acest fel, foarte comună, în ceea ce priveşte teoria politică a lui Thomas Hobbes, autorul *Leviathanului*, şi astfel să încurajez şi alţi cercetători să ia mult mai în serios decât până acum lecţiile despre morală şi politică pe care ni le-a dat Hobbes. Eroarea care se cere corectată este tendinţa de a privi teoria hobbesiană ca fiind una conservatoare fără nici un dubiu, opusă uneia liberale, pe scala politică occidentală[1]. Clasificarea teoriei lui Hobbes drept conservatoare nu e lipsită de temei – Hobbes e în general pesimist asupra naturii umane, susţine supunerea faţă de autorităţile politice instituite şi argumentează pentru suveranitatea absolută[2]. Dar în privinţa celor două probleme politice importante care împart Occidentul modern, redistribuţia economică şi revoluţia, teoria lui Hobbes este mai liberală decât s-a crezut. În mod explicit, Hobbes promovează o concepţie liberală despre redistribuţie şi drepturile de proprietate şi susţine principii ale revoluţiei care îngrădesc semnificativ domeniul de aplicabilitate şi semnificaţia afirmaţiilor sale mai generale prin care o condamnă. Mai mult, concepţiile liberale hobbesiene despre aceste două chestiuni sunt strâns legate între ele, într-un mod rareori recunoscut.

Pentru a evidenţia şi clarifica aceste aspecte liberale relativ neglijate ale gândirii lui Hobbes, voi lua mai întâi în discuţie chestiuni economice şi voi discuta tezele recente ale lui Michael Levin şi Christopher Morris, potrivit cărora argumentul lui Hobbes împotriva anarhiei susţine numai un stat non-redistributiv[3]. Vom vedea că Hobbes îmbrăţişează explicit concluzia contrară şi că e îndreptăţit să procedeze aşa: o bună înţelegere a argumentului său antianarhist conduce la un stat redistributiv. Trecând apoi la problema revoluţiei, voi arăta că există un conflict între poziţia sa explicit anti-revoluţionară şi anumite concepţii şi principii faţă de care e în mod clar angajat. Hobbes evită

1. Bineînţeles, Hobbes este un liberal clasic prin aceea că deduce normele politice din teze privind drepturile şi libertatea individuală. Liberalii moderni, asemenea conservatorilor moderni, sunt liberali în acest sens. Problema este însă *ce fel* de concepţie clasic liberală asupra proprietăţii şi revoluţiei are Hobbes: cea preferată de teoreticienii conservatori moderni sau cea preferată de cei liberali moderni.
2. Pentru critica concepţiei lui Hobbes despre suveranitatea absolută, a se vedea *Hobbesian Moral and Political Theory*, pp. 165-168 şi 225-231. Cea mai pătrunzătoare analiză a argumentelor lui Hobbes pentru suveranitatea absolută se găseşte în Jean Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).
3. Michael Levin, „A Hobbesian Minimal State", *Philosophy and Public Affairs* 11 (Fall, 1982): 338-53. Christopher Morris, „Leviathan and the Minimal State: Hobbes Theory of Government", in Georges Moyal and Stanley Tweyman, eds., *Modern Philosophy: Metaphysics, Epistemology and Politics* (Delmar, N.Y.: Caravan Books, 1985). Într-un studiu mai recent („A Hobbesian Welfare State?", *Dialogue*, în curs de apariţie [în 1988; n.t.]) Morris pare că se află pe o poziţie întrucâtva apropiată de cea susţinută în acest studiu.

să se ocupe de acest conflict introducând nişte asumpţii empirice discutabile; odată cu respingerea lor, chiar propriile principii hobbesiene conduc la o poziţie liberală pro-revoluţionară. În cele din urmă, voi discuta pe scurt avantajele renunţării la foarte răspândita, dar eronata concepţie despre conservatorismul fără rezerve al lui Hobbes.

II.8.1. Redistribuţia şi drepturile de proprietate

Ceea ce numesc Liberalism al Statului Asistenţial[1] este doctrina potrivit căreia este moralmente corect ca statul să redistribuie în mod deliberat avuţia membrilor săi, pentru a oferi cetăţenilor săi săraci unul sau mai multe din următoarele lucruri: lucruri minimale necesare vieţii, un standard decent de viaţă, demnitate, folosirea efectivă a libertăţii, dreptate, egalitate, şanse egale. Nu există un consens între susţinătorii statului asistenţial în privinţa celor mai bune modele şi mecanisme de redistribuţie. Trebuie ca scopul să fie asigurarea unui minim pentru toţi sau maximizarea perspectivelor de viaţă ale celor mai săraci?[2] Trebuie ca redistribuţia să fie sub forma angajărilor subvenţionate de guvern, a taxei negative pe venit, a alocaţiilor în bani lichizi sau a asigurării gratuite a bunurilor şi serviciilor necesare? Nu mă voi ocupa de aceste dispute interne doctrinei, ci cu dezacordul fundamental între susţinătorii statului asistenţial şi aceia – să-i numim susţinătorii conservatori ai proprietăţii private[3] – care resping această doctrină generală.

Susţinătorii conservatori ai proprietăţii private se opun redistribuţiei pe temeiul că astfel se violează drepturile de proprietate ale acelora de la care sunt luate resurse pentru a fi redistribuite. Potrivit concepţiei conservatorilor, nevoile celor săraci trebuie acoperite doar prin propriile lor eforturi (eforturi ale săracilor adică) şi prin contribuţia caritabilă a celorlalţi. A avea grijă de cei săraci prin redistribuirea impozitelor (strânse cu forţa de stat) înseamnă să iei de la indivizi un lucru (şi anume o parte din avuţia lor economică), pe care ei sunt moralmente îndreptăţiţi să îl păstreze, până când consimt de bună voie să îl doneze sau să îl transfere[4]. Susţinerea conservatoare a proprietăţii private se

1. Expresia originală este „Welfare State Liberalism". O traducere poate mai fidelă, dar nesugestivă în acest context, ar fi „liberalism al statului bunăstării", un stat preocupat de „welfare services", de asistenţă socială (n.t.).
2. Acest din urmă obiectiv este susţinut de Rawls în *A Theory of Justice.*
3. Expresia originală este „Private Property Conservatives", respectiv „Private Property Conservatorism" care va fi tradusă prin „susţinerea proprietăţii private de către conservatorism". Am optat aşa pentru că varianta „conservatorismul proprietăţii private" o consider inducătoare în eroare, părând a spune nonsensul că proprietatea privată este conservatoare, adică îşi asumă doctrina conservatoare (n.t.).
4. Faptul că susţinerea proprietăţii private de către conservatorism are o influenţă considerabilă în lumea reală o arată acest paragraf scris de fostul responsabil cu

bazează de regulă pe conceptul de drept moral natural la proprietate, care există înainte şi independent de stat şi societate[1]. Dar nu e nevoie ca lucrurile să stea aşa. După cum se va vedea mai jos, se poate încerca deducerea unei asemenea viziuni conservatoare dintr-o versiune a teoriei contractului ipotetic. Şi, date fiind un fundal corespunzător de opinii empirice privind importanţa sanctificării drepturilor de proprietate în vederea creşterii economice şi a dezvoltării, se poate dezvolta chiar o pledoarie utilitaristă normativă (*rule utilitarian case*) pentru susţinerea proprietăţii private de către conservatorism.

Unde se situează Hobbes în disputa dintre susţinătorii conservatori ai proprietăţii private şi cei liberali ai statului asistenţial? În mod evident de partea liberalilor. Mai întâi de toate, el nu crede în nici un fel de drept la proprietate care să-i oblige pe alţii să te lase în posesia bunurilor tale. În schimb, Hobbes susţine un drept natural asupra tuturor lucrurilor, care permite oricărui individ ce trăieşte în afara unei societăţi civile să folosească ceea ce are nevoie, „chiar... trupul cuiva"[2]. Drepturile de proprietate, care susţin legitim folosirea obiectelor fără ingerinţa altora, iau naştere numai în virtutea punerii lor în act de către stat. Hobbes scrie:

> Este atribuită suveranităţii întreaga putere de a prescrie regulile prin care fiecare om să ştie care sunt bunurile de care se poate bucura... fără a fi stingherit de nici un alt supus; iar acesta este ceea ce oamenii numesc *proprietate*. Căci înaintea constituirii puterii suverane... toţi oamenii aveau un drept asupra tuturor lucrurilor; ... prin urmare, proprietatea... depinzând de puterea suverană, constituie un act al acelei puteri[3].

---

bugetul al lui Ronald Reagan (David Stockman, „The Triumph of Politics", *Newsweek*, 21 aprilie 1986, p. 40).
În spatele publicităţii de care s-a bucurat reducerea impozitelor prin legea Kemp-Roth, ca şi în spatele voluminoaselor mele cărţi negre ale reducerilor de buget, stă ideea centrală a „Revoluţiei Reagan". Aceasta este guvernarea minimală - o creatură sărăcăcioasă, care oferea o distribuţie egală a dreptăţii publice, dar nu mai mult. Viziunea sa asupra societăţii bune se reducea la puterea şi potenţialul productiv al oamenilor liberi pe piaţa liberă. Urmărea să încurajeze producţia neîngrădită de avuţia capitalistă şi expansiunea bunăstării private care o urma. Preconiza o altă ţară decât cea a cârpelilor costisitoare prin dependenţe, protecţionisme şi redistribuţii, pe care politicienii au tot scos-o la mezat de-a lungul timpului.

1. De exemplu, în Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974) [Ediţia românească *Anarhie, stat, şi utopie*, trad. Mircea Dumitru, Bucureşti, Humanitas, 1999 - n.t.]
2. Thomas Hobbes, *Leviathan*, vol. 3 al *The English Works of Thomas Hobbes*, ed. Sir William Molesworth (John Bohn: London, 1839, Scientia Aalen reprint, 1962), cap. 14, p. 117. [Traducerea citatelor din *Leviathan*, acolo unde nu se specifică altfel, se va da după fragmentele traduse de E.M. Socaciu în prima parte a acestui volum - n.t.]
3. *Ibid.*, cap. 18.

Chiar dacă nu există drepturi naturale la proprietate, putem concede că există obligaţii ale statului, de tip convenţional sau de vreun alt tip, prin care acesta e împiedicat să redistribuie averea unora dintre cetăţeni celor mai puţin norocoşi. Dar Hobbes neagă acest lucru cu fermitate. El respinge explicit pretenţia că indivizii au drepturi absolute de proprietate, care să excludă drepturile statului[1]. Apoi, în pasajul următor, spune clar că statul trebuie să se îngrijească de satisfacerea nevoilor celor care nu o pot face singuri:

> Iar atunci când oamenii, printr-un accident inevitabil, ajung în imposibilitatea de a se întreţine prin propria muncă, ei nu trebuie abandonaţi la mila persoanelor particulare; ci trebuie înzestraţi de legile comunităţii civile cu ceea ce au prin natură nevoie[2].

În fine, atunci când vorbeşte despre cei care, având avere suficientă, se opun redistribuirii către săraci, Hobbes abia dacă e mai îngăduitor decât fiscul actual (Internal Revenue Service). El propune ca aceste persoane să fie „alungate din societate, ca dăunătoare acesteia"[3]. Acestea fiind spuse, nu mai poate exista nici un dubiu că Hobbes este un susţinător liberal al statului asistenţial.

Fireşte, poate fi admis că, aşa cum se prezintă liberalismul (mai ales în epoca modernă), Hobbes este într-o oarecare măsură şi conservator. El sprijină redistribuţia pentru a avea grijă de nevoile primare ale celor săraci, şi nu pentru a realiza egalitatea sau pentru a maximiza perspectivele săracilor. Hobbes susţine impozitarea consumului faţă de cea a averii şi e adeptul ideii că cei săraci, dar apţi, trebuie să muncească[4]. Cu toate astea, la nivelul principiilor, el este împotriva susţinătorilor conservatori ai proprietăţii private şi, după cum vom vedea, de partea îngerilor.

Dar aşa stau lucrurile? Este ideea statului asistenţial coerentă cu celelalte argumente şi poziţii ale sale?[5] Acestea nu sunt probleme neimportante, căci de curând Michael Levin şi Christopher Morris au argumentat ingenios, fiecare în parte, că argumentul antianarhist hobbesian justifică numai un stat minimal non-redistributiv[6]. Să le vedem tezele, începând cu Levin.

---

1. *Ibid.*, cap. 29, p. 313.
2. *Ibid.*, cap. 30, p. 334. [Traducerea îmi aparţine – n.t.]
3. *Ibid.*, cap. 15, p. 139, în care Hobbes discută a cincea lege naturală care stabileşte convieţuirea reciprocă.
4. *Ibid.*, cap. 30, pp. 333-335.
5. Jean Hampton („Commentary", UC, San Diego, May 1986) a propus problema interesantă dacă statul asistenţial vizat de Hobbes este consistent cu concepţia sa convenţionalistă asupra dreptăţii. Cred că răspunsul este un „da" răspicat, atât timp cât acest tip de stat nu-l angajează la a susţine nimic de genul unei teorii contractualiste raţionale a dreptăţii, ca cele ale lui Rawls sau David Gauthier (*Morals by Agreement*, Oxford, Clarendon Press, 1986). A se vedea *Hobbesian Moral and Political Theory*, pp. 182 şi 375-377.
6. Levin, „Hobbesian Minimal State"; Morris, „Leviathan and the Minimal State". Morris susţine în plus că Hobbes însuşi aprobă numai un stat minimal.

II.8.2. Argumentul lui Levin

Levin începe prin a nota că susţinerea statului minimal prin ideea drepturilor naturale de proprietate nu se află pe o fundaţie mai solidă decât intuiţiile discutabile privind drepturile naturale în general. El consideră că metoda contractului ipotetic, prin care Hobbes justifică statul – ca răspuns la întrebarea cu ce ar fi de acord în starea de natură indivizii liberi şi posedând interese proprii – oferă o cale mult mai promiţătoare de a apăra statul minimal. Potrivit lui Levin, în timp ce indivizii raţionali din starea de natură ar fi de acord, în vederea propriei lor protecţii, cu constituirea unui stat suveran înzestrat cu puterea şi autoritatea de a veghea la respectarea contractelor şi de a împiedica folosirea forţei şi înşelăciunii, ei nu ar acorda acestui stat autoritatea de a redistribui avuţia. Aceasta pentru că există o importantă asimetrie între folosirea forţei („sabia") şi uzul proprietăţii („plugul"). Un monopol al statului asupra forţei preia şi elimină *nevoia* generală a indivizilor de a folosi forţa, împiedicându-i pe ceilalţi să folosească forţa, în mod nelegitim, împotriva lor. Prin urmare, indivizii raţionali din starea de natură vor preda reciproc puterii suverane (statului) dreptul lor de a folosi sabia. Dar un monopol de stat asupra proprietăţii (incluzând dreptul de a redistribui avuţia) nu elimină nevoia indivizilor de a folosi proprietatea pentru a se hrăni: dreptul suveranului asupra plugurilor nu ar elimina sau diminua nevoia cetăţenilor de a-şi folosi plugurile. Cu acest argument, contractanţii hobbesieni, raţionali şi cunoscându-şi propriul interes, nu ar acorda statului drepturi asupra bunurilor lor şi ar consimţi numai unui stat minimal non-redistributiv.

Diferenţa remarcată de Levin între sabie şi plug există într-adevăr. Dar ea, în sine, arată doar că în starea de natură contractanţii au un motiv să înzestreze statul cu drepturi asupra sabiei, pe care nu-l au şi atunci când se pune problema să-i dea drepturi asupra plugului. Acesta nu e începutul unui argument că indivizii care contractează nu vor opta pentru a acorda statului ambele drepturi. Există, de fapt, cel puţin două bune temeiuri, pe care Hobbes le pune clar în evidenţă în *Leviathan*, pentru care contractanţii ar crea un stat cu autoritatea de a redistribui avuţia, tot aşa cum i-au acordat autoritatea de a decide conflictele între cetăţeni. În primul rând, aceasta ar promova pe termen lung securitatea economică a contractanţilor individuali. În al doilea rând, va fi la rândul ei promovată pe o lungă perioadă şi securitatea fizică a contractanţilor, atât timp cât stabilitatea statului protector creat de ei e legată de perspectivele economice ale celor mai puţin norocoşi. Voi dezvolta fiecare din aceste idei, începând cu prima, cea a siguranţei economice.

Ce e atât de rău în starea de natură hobbesiană încât locuitorii ei să vrea, dacă sunt raţionali, să creeze un stat cu puterea de a le impune legi şi de a-i guverna? Răspunzând acestei întrebări, există tentaţia de a te concentra pe o

singură trăsătură a stării naturale, insecuritatea fizică, ca fiind cea mai rea (în exprimarea lui Hobbes, „teama continuă şi pericolul unei morţi violente")[1]. Dar oamenii ar avea motive să se teamă şi de moartea prin înfometare (sau pierzându-şi adăpostul), la fel de mult ca de moartea violentă – aşa cum există nesiguranţă fizică, există şi nesiguranţă economică. Aceasta pentru că, în starea de natură, nesiguranţa proprietăţii descurajează activitatea productivă a indivizilor, iar absenţa cooperării face imposibile beneficiile economice ale civilizaţiei. După cum scrie Hobbes:

> Într-o astfel de stare, nu este loc pentru hărnicie, căci fructul ei este nesigur; prin urmare, pământul nu este cultivat; nu există nici navigaţie, nici bunurile care pot fi aduse pe mare; nici construcţii spaţioase, nici instrumente de a muta sau de a da la o parte acele lucruri care necesită forţă; nici arte, scriere sau societate[2].

Hobbes subliniază, de asemenea, că oamenii sunt prevăzători, fiind preocupaţi atât de bunăstarea lor prezentă, cât şi de cea *viitoare*. De aceea, ei nu vor fi mulţumiţi cu siguranţa fizică şi cu aprovizionarea momentană cu resurse economice. Ei vor căuta *siguranţă* în adevăratul sens al cuvântului, adică protecţie împotriva pericolului prezent şi viitor şi a sărăciei, precum şi eliberarea de anxietate în privinţa viitorului. Într-adevăr, Hobbes identifică dorinţa de securitate economică drept una din cauzele războiului fiecăruia împotriva fiecărui altul din starea de natură. El remarcă faptul că, în absenţa unei puteri comune deasupra lor, indivizii se vor lupta fiecare cu fiecare pentru că individul „nu-şi poate asigura puterea şi mijloacele de a trăi bine, pe care le deţine în prezent, fără a dobândi altele în plus"[3].

Astfel, preocupaţi de siguranţa economică, indivizii raţionali din starea naturală hobbesiană vor opta pentru un stat cu autoritatea de a redistribui avuţia, acordându-le celor săraci minimul necesar. Ei nu vor face asta nici din caritate, nici din credinţa greşită că înzestrând statul cu o astfel de autoritate, se va crea ca prin minune bunăstare şi nu vor mai fi nevoiţi să folosească plugul. În loc de asta, fiecare va avea motive să dea statului puterea de a redistribui, ca o formă de protecţie sau asigurare împotriva situaţiei când el însuşi va avea nevoie de un ajutor pe care, altfel, nu i l-ar oferi nimeni (sau nu într-o măsură suficientă). Firește, o astfel de asigurare are o primă de risc – oricare dintre contractanţi riscă ceva, şi anume ca niciodată să nu aibă nevoie de ajutor, iar roadele muncii sale să fie redistribuite altora. Întrebarea cheie este dacă merită să plăteşti acest preţ pentru a primi în schimb siguranţă economică, în forma unui minim garantat de statul redistributiv.

---

1. *Leviathan*, cap. 13, p. 113.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, cap. 11, p. 86. A se vedea şi *ibid.*, cap. 13, p. 111; şi capitolul 3 din cartea mea, *Hobbesian Moral and Political Theory*. [Traducerea citatului îmi aparţine – n.t.]

Dacă e sau nu raţional depinde de felul în care e concepută şi descrisă starea de natură. Levin nu ne ajută cu nimic aici, el pur şi simplu asumă că indivizii hobbesieni nu vor plăti acest preţ, dar nu furnizează nici o descriere a stării de natură care să ne permită să evaluăm dacă această teză e adevărată. Putem imagina o variantă a contractului social ipotetic din care să decurgă concluzia lui Levin. Să presupunem că în starea de natură indivizii ştiu pe ce poziţii economice şi sociale se vor afla după formarea statului. Poate că mulţi dintre cei care ştiu că vor fi bogaţi şi avantajaţi nu vor consimţi la a acorda statului puteri redistributive – neavând nevoie de asigurare, nu vor plăti pentru ea. Dar această versiune a contractului social ipotetic nu prezintă prea mare interes pentru o teorie normativă. Ne spune doar ceea ce ştiam deja, şi anume că, foarte probabil, bogaţii şi săracii au interese divergente în chestiunea redistribuirii de către stat a avuţiei.

Dacă însă statul (sau un anumit tip de stat) e justificat printr-o teorie a contractului social ipotetic, trebuie arătat că statul ar fi ales de indivizi care nu-şi cunosc situaţia în noua stare de lucruri. Numai aşa, din teorie, decurge ceva despre legitimitatea statului sau despre faptul că serveşte interesele tuturor indivizilor. Teoria contractualistă hobbesiană este de acest tip[1]. Hobbes construieşte starea de natură astfel încât indivizii sunt cvasi-egali şi făcând abstracţie de diferenţele sociale dintre ei. Astfel, consimţind unui contract social, ei aleg aflându-se într-o stare de incertitudine – nu cunosc nimic despre veniturile lor şi nici despre probabilitatea distribuţiei veniturilor. Rawls a argumentat că, făcând la un moment dat o alegere în condiţii de incertitudine, alegere care va determina ansamblul speranţelor de viaţă ale cuiva, e raţional ca acesta să facă în aşa fel încât să fie sigur că îşi procură un rezultat satisfăcător[2]. Asta pare plauzibil. Inspirându-mă din anumite pasaje ale *Leviathanului*, am extins, în alte articole, ideea lui Rawls la cazuri în care un rezultat satisfăcător nu poate fi asigurat[3]. În astfel de situaţii, de alegere sub incertitudine, cu perspectivele de viaţă în pericol, conform strategiei hobbesiene (pe care o voi numi „de evitare a dezastrului"), cineva trebuie să facă acea alegere care are cea mai mare probabilitate de a-l conduce către un rezultat satisfăcător. Deşi pleacă de la aceeaşi intuiţie fundamentală, strategia „evitării dezastrului" este superioară abordării lui Rawls în privinţa contractanţilor hobbesieni, pentru că e plauzibil să presupui că nici un tip de stat nu poate garanta individului un rezultat satisfăcător (atât timp cât, de pildă, orice individ poate fi victima sistemului

1. A se vedea capitolele 5 şi 10 din *Hobbesian Moral and Political Theory*.
2. Rawls, *Theory of Justice*, sec. 26.
3. A se vedea articolul meu „Deterrence, Utility, and Rational Coice", in *Theory and Decision* 12 (March, 1980): 41-60; „Right Reason and Natural Law in Hobbes's Ethics", in *The Monist* 66 (January 1983): 120-33, sec. 4; şi *Hobbesian Moral and Political Theory*, sec. 5-3.

sau statul se poate destrăma sub presiunile interne şi externe). Aplicarea strategiei hobbesiene acestei situaţii înclină balanţa alegerii în favoarea unui stat redistributiv care oferă un minim economic garantat, faţă de alternativa statului minimal non-redistributiv; asta pentru că primul reduce semnificativ riscul de a fi nevoiaş, părăsit şi neajutorat. Cu alte cuvinte, indivizii raţionali hobbesieni, aflaţi în starea de natură, ar prefera să accepte activităţile redistributive ale Leviathanului lui Hobbes, decât să trăiască în ceea ce putem numi statul minimal al lui Levin sau „Levinthanul".

Există şi un al doilea motiv pentru care contractanţii hobbesieni ar înzestra statul cu autoritatea de a redistribui avuţia. Siguranţa lor fizică pe termen lung se bazează pe stabilitatea statului, care ar fi ameninţată de existenţa unui grup de cetăţeni ale căror nevoi fundamentale nu sunt satisfăcute. Altfel spus, utilizările eficiente ale dreptului statului asupra sabiei şi plugului sunt reciproc dependente. Dreptul asupra sabiei e necesar pentru a reglementa distribuirea produselor plugului, iar dreptul asupra plugului pentru a-i ajuta pe săraci, astfel încât ei să nu se revolte şi să nimicească sabia (statul).

Hobbes însuşi afirmă că e probabil ca săracii să se revolte dacă nevoile lor fundamentale nu sunt satisfăcute, existând un surplus în societate care le-ar putea acoperi. El scrie: „Oamenii nevoiaşi dar îndrăzneţi, nemulţumiţi de condiţia lor actuală,... sunt înclinaţi să... aţâţe la răzmeriţă: pentru că nu e nici o speranţă de a corecta un joc greşit decât dând din nou cărţile"[1]. Iar cei care se opun satisfacerii nevoilor săracilor sunt acei membri ai societăţii care ţin pentru ei înşişi „lucruri în plus", fiind astfel „vinovaţi de războiul care decurge din asta"[2].

Susţinătorii conservatori ai proprietăţii private pot răspunde că, dacă interesele celor bogaţi sunt ameninţate de instabilitatea creată de disperarea săracilor, bogaţii, raţionali fiind, vor face atâtea acţiuni caritabile cât să-i împiedice să ajungă la disperare. Prevăzând acest mod alternativ de a descuraja revolta, contractanţii hobbesieni nu vor înzestra statul cu puteri redistributive. Acest răspuns eşuează pentru că, chiar dacă bogaţii vor beneficia în mod colectiv de satisfacerea nevoilor săracilor, ei (bogaţii) se confruntă, acţionând astfel (fiecare după cât îl lasă inima), cu problema familiară a acţiunii colective sau bunurilor publice. Deşi e în interesul colectiv al bogaţilor să descurajeze revolta furnizându-le săracilor resurse suficiente pentru nevoile lor de bază, contribuţia unui singur individ bogat este foarte puţin probabil să facă diferenţierea între revoluţie şi stabilitate socială. Prin urmare, indivizii bogaţi şi raţionali nu vor dona bunuri, cu excepţia cazului când o fac din altruism. De ce ar face-o, când contribuţia fiecăruia e aproape sigur că va fi sau nefolositoare sau superfluă în îndeplinirea scopului de a preveni revolta? Ca rezultat, nevoile săracilor - ca

1. *Leviathan*, cap. 11, pp. 86-87 [traducerea îmi aparţine - n.t.].
2. *Ibid.*, cap. 15, p. 139.

şi alte bunuri publice – nu vor fi acoperite în lipsa unui mecanism centralizat care să-i forţeze pe oameni să doneze, adică fără redistribuţia decretată de stat sau de o entitate asemănătoare statului.

Levin însuşi oferă două obiecţii justificării redistribuţiei prin ameninţarea revoltei. Nici una din ele nu reuşeşte, şi fiecare scoate la iveală eşecul său de a înţelege natura teoriei morale hobbesiene. Prima obiecţie este că „nu se poate pretinde că măsurile asistenţiale au bază morală" dacă se bazează pe ameninţarea că cei săraci îi vor ataca pe cei bogaţi[1]. Deşi iniţial plauzibilă, această obiecţie se întemeiază pe o confuzie în ce priveşte etapele justificării în teoria contractului ipotetic. O astfel de teorie încearcă să justifice anumite aranjamente sociale susţinând că acestea ar fi alese de agenţi descrişi în mod adecvat în situaţii adecvate – „starea de natură" sau „poziţie originară". Agenţii sunt caracterizaţi de obicei ca fiind indivizi liberi, raţionali, urmărindu-şi interesul propriu şi acţionând ghidaţi de informaţii care îi constrâng să asigure gradul potrivit de imparţialitate rezultatului alegerii. Se presupune că alegerea acestor aranjamente (de exemplu, instituţiile sociale care definesc drepturile şi obligaţiile indivizilor) de astfel de indivizi, în astfel de circumstanţe, oferă o justificare acestor aranjamente. Caracteristica indivizilor de a-şi urmări interesul propriu şi raţionalitatea lor nu subminează justificarea morală a aranjamentelor rezultate. Mai degrabă, aceste elemente arată că întemeierea vizează dovada că, propriu-zis, aranjamentele selectate sunt în interesul tuturor. Astfel, argumentele care conduc contractanţii către un stat asistenţial nu e necesar să fie în sine argumente morale, aşa cum presupune obiecţia lui Levin. Ele pot fi în întregime non-morale, şi cu toate acesstea să dea naştere drepturilor morale în cadrul statului. A presupune altfel ar fi ca şi cum ai afirma că teoria lui Rawls nu poate susţine principii ale dreptăţii, pentru că în poziţia originară părţile sunt preocupate de urmărirea interesului propriu, mai curând decât de dreptate.

Eroarea lui Levin sare în ochi şi pentru că el îşi propune să apere o teorie *hobbesiană*. Dar Hobbes încearcă să explice şi să întemeieze legile tradiţionale ale moralităţii – ceea ce el numeşte „legile naturale" – ca legi ce promovează diferitele interese ale indivizilor, îndeplinind precondiţia comună care precedă toate aceste interese, pacea socială[2]. Iar conform consideraţiilor lui Hobbes (după cum admite şi Levin), statul e justificat în primul rând pentru că protejează indivizii de jaful celorlalţi. Cu alte cuvinte, statul poate fi văzut ca rezultat al unei înţelegeri între indivizi, concepută pentru a neutraliza potenţialele ameninţări reciproce. Astfel, Hobbes fundează moralitatea pe prudenţa raţională şi obligaţia politică pe înţelegerea încheiată între indivizii reciproc

1. Michael Levin, „Reply to Pennock", *Philosophy and Public Affairs* 13 (Summer 1984): 263-267 la p. 266.
2. *Leviathan*, cap. 15, pp. 146-147. A se vedea, de asemenea, capitolul 9 din *Hobbesian Moral and Political Theory*.

ameninţaţi. Acestea fiind spuse, viziunea statul asistenţial ca bazat pe un pact conceput, între altele, să menţină pacea în faţa intereselor în conflict ale bogaţilor şi săracilor nu e deloc străină literei şi spiritului teoriei hobbesiene.

A doua obiecţie a lui Levin este că redistribuţia forţată conduce la o „parţială întoarcere la starea de natură", prin aceea că statul dă unor indivizi ceea ce ei ar fi obţinut „jefuind cu oarecare succes" alţi indivizi în starea de natură. „Ar fi absurd", spune Levin „să se creeze ca o metodă de a ratifica rezultatul luptelor din starea de război de care cu toţii vor să scape; acesta e un pact la care nimeni nu va consimţi"[1].

Răspunzând acestei obiecţii, vom remarca mai întâi că Levin pare să presupună ceea ce iniţial vroia să evite - drepturi naturale la proprietate. Dacă rezultatele în ceea ce priveşte posesiunile, rezultate ce ar proveni din jafuri şi violenţe, sunt în vreun fel nelegitime, asta e aşa pentru că, spre deosebire de schema lui Hobbes, există revendicări legitime, drepturi de proprietate în starea de natură. Poate că există asemenea drepturi, dar bazându-ne pe ele vom submina ambiţia iniţială a lui Levin de a construi o apologie a statului minimal care să nu se sprijine pe temelia şubredă pe care aceste drepturi i-o asigură. Să lăsăm însă deoparte respectiva chestiune, pentru că această a doua obiecţie a lui Levin ridică o problemă mult mai importantă.

Instituirea statului redistributiv nu înseamnă, chiar şi parţial, revenirea indivizilor în starea de natură în nici un sens blamabil. Ceea ce e rău în starea de natură este, s-a remarcat mai sus, starea de insecuritate fizică şi economică pe care o generează. Statul redistributiv îndepărtează această nesiguranţă într-o măsură considerabilă; chiar acesta este scopul autentic şi funcţia sa, şi de aceea indivizii raţionali din starea de natură hobbesiană i-ar consimţi. Este adevărat că statul redistributiv „ratifică" rezultatele unor posibile jafuri din starea de natură, dacă aceasta înseamnă că dă naştere la - şi priveşte ca legitime - rezultate ale distribuţiei, care teoretic ar fi putut fi produse în această manieră primitivă. Dar asta nu înseamnă nimic, cât timp practic orice rezultat al redistribuţiei ar putea, în principiu, să provină din violenţele stării de natură. În parte şi pentru aceste motive, contractanţii hobbesieni sunt în cel mai înalt grad *nesiguri* atât în privinţa rezultatelor ciocnirilor libere din starea de natură, cât şi despre cum vor fi situaţi faţă de semenii lor în societatea civilă. Dar ei cunosc suficient pentru a infera că perspectivele oferite de vechea stare vor fi aproape sigur sumbre, şi că ei vor duce măcar o viaţă decentă dacă vor consimţi unui stat redistributiv care să le garanteze un minim economic. Prin urmare, optând pentru statul redistributiv, contractanţii hobbesieni nu se întorc, aşa cum sugerează Levin, în starea de natură a ameninţării, şantajului, jafurilor şi violenţelor. Mai degrabă, ei creează o structură, statul redistributiv,

1. Levin, „Reply", p. 266.

care minimizează posibilităţile ca nevoile lor sau ale semenilor lor să conducă la o întoarcere parţială la tulburările din starea de natură.

În rezumat, contractanţii hobbesieni vor opta pentru un stat redistributiv ca poliţă de asigurare (1) împotriva incapacităţii lor viitoare de a-şi acoperi nevoile şi (2) împotriva revoltei nemulţumiţilor. Procedând aşa, dacă o duc bine în societatea civilă, ei riscă pierderea (prin impozite) a veniturilor în plus. Dar, dată situaţia de incertitudine cu care ei se confruntă, acesta este un risc pe care e prudent şi raţional să şi-l asume. Astfel, susţinerea explicită de către Hobbes a statului asistenţial este dovedită, împotriva lui Levin, ca fiind consistentă cu structura şi conţinutul argumentului său împotriva anarhiei şi în favoarea statului.

II.8.3. Argumentul lui Morris

Argumentul lui Morris, după care raţionamentul hobbesian susţine doar statul minimal, este mai plauzibil şi mai puţin radical decât al lui Levin, acordând mai multă atenţie la ceea ce într-adevăr afirmă Hobbes[1]. Morris spune că, în timp ce din teoria echivocă a lui Hobbes despre suveranitatea absolută decurge autoritatea statului de a redistribui, descrierea felului în care funcţionează de fapt cârmuirea nu îi atribuie acesteia puteri redistributive semnificative. Morris admite că, dată fiind concepţia convenţionalistă hobbesiană asupra dreptăţii şi drepturilor de proprietate, statul trebuie să definească proprietăţile iniţiale. Dar apoi statul hobbesian lasă cetăţenii să interacţioneze liber – nici nu le redistribuie bunurile şi nici nu posedă vreun criteriu întemeiat teoretic, prin care ar putea determina cum trebuie făcută redistribuţia. Într-adevăr, după Morris, singura funcţie a statului justificată în modelul lui Hobbes este cea de protecţie (aplicarea legii şi respectarea contractelor) şi de producţie (înlesnirea beneficiilor cooperării pedepsind „mersul pe blat" [*free-riding*]. Activităţile redistributive nu sunt considerate necesare de Hobbes, şi nici justificate prin argumentele sale.

Morris are dreptate când afirmă că teoria hobbesiană descrie şi prescrie în mai mică măsură redistribuţia statului decât este acesta autorizat să o facă. Dar teza sa că statul defineşte numai drepturile iniţiale de proprietate nu e nicăieri susţinută de Hobbes şi e chiar infirmată prin doctrina acestuia că suveranul poate schimba legile, inclusiv cele de proprietate, ori de câte ori acest lucru e considerat potrivit[2]. Mai departe, există cel puţin două criterii de redistribuţie implicate de teoria lui Hobbes : asigurarea necesităţilor primare pentru toţi şi

1. Morris, „Leviathan and the Minimal State".
2. A se vedea, de exemplu, *Leviathan*, cap. 26, pp. 252-253. Se pare că Morris deduce teza sa din faptul că Hobbes discută rar despre redistribuţie.

beneficiul reciproc[1]. Morris recunoaşte acest din urmă punct, dar încearcă să-l întoarcă în favoarea sa. Dacă săracii sunt ajutaţi pentru a le consolida poziţia în sistem şi a promova stabilitatea socială, atunci, susţine Morris, atare resurse sunt în beneficiul tuturor – incluzându-i pe cei bogaţi – şi prin urmare e vorba de un act productiv al statului, mai curând decât de unul redistributiv.

Există două lucruri greşite în acest argument, care constituie punctul central al încercării lui Morris de a prezenta Leviathanul ca stat minimal non-redistributiv. Mai întâi, mulţi teoreticieni ai statului minimal privesc o guvernare ca redistributivă dacă ea transferă unora avuţia altora împotriva voinţei celor din urmă, chiar dacă acest transfer e conceput în beneficiul tuturor părţilor implicate. Într-adevăr, cei mai mulţi susţinători conservatori ai proprietăţii private vor obiecta probabil împotriva acestui transfer „paternalist" al veniturilor, la fel ca şi împotriva redistribuţiei motivate de concepţii abstracte asupra dreptăţii. „Dacă statul hobbesian este minimal doar în sensul lui Morris", ar putea spune ei, „cu siguranţă nu e suficient de minimal pentru mine".

În al doilea rând, şi mai important, asigurarea de către stat a unui minim economic este justificată, în teoria hobbesiană, întrucât procură beneficii nete tuturor *din perspectiva stării de natură*. Indivizii raţionali ai acestui stat, necunoscându-şi poziţiile economioce şi sociale viitoare, vor opta pentru acest minim garantat ca asigurare împotriva instabilităţii sociale şi a *posibilităţii ca nevoile lor economice viitoare să nu fie satisfăcute*. În cadrul societăţii civile, în care indivizii îşi cunosc situaţia economico-socială, argumentul asigurării economice e puţin convingător pentru mulţi indivizi. Cei bogaţi vor beneficia de redistribuţia către ceilalţi doar dacă pericolul de revoltă a acestora e suficient de mare. Acesta poate fi mare, dar poate să nu fie. Punctul cheie este că argumentul hobbesian pentru redistribuţie nu cere ca acest pericol să fie mare, nu cere ca şi bogaţii şi săracii să beneficieze de pe urma acestei redistribuţii. Tot ceea ce consideră ca urmând cu necesitate este că e raţional ca indivizii în stare de natură, necunoscând dacă vor fi săraci sau bogaţi, să opteze pentru asigurarea minimului economic, ca măsură de prevedere atât împotriva posibilităţii de a fi ei înşişi săraci, cât şi a instabilităţii sociale. Prin urmare, minimul de bază hobbesian poate fi redistributiv chiar în sensul restrictiv pe care îl dă Morris acestui cuvânt.

Un ultim lucru mai merită spus înainte de a părăsi acest subiect al redistribuţiei economice. Argumentul hobbesian susţine chiar mai multă redistribuţie decât aceea necesară pentru a furniza celor săraci minimul de bază, dacă anumite ipoteze empirice foarte plauzibile sunt adevărate. Hobbes afirmă că

1. Morris, discutând legile naturii la Hobbes, trece cu vederea faptul că asigurarea necesităţilor primare este cerută prin cea de a cincea lege naturală, aşa cum s-a remarcat mai înainte în nota 14 şi în textul însoţitor.

minimul de bază e justificat pentru că cei cărora le lipseşte sunt în mizerie, nesiguranţă şi gata oricând să se revolte. Dar putem presupune că aceste caracteristici le au şi oameni care au asigurat minimul necesar, dacă trăiesc în societăţi cu prea multă inegalitate. Putem presupune că oamenii se cred în mizerie şi tind să se revolte dacă ei dispun doar de resursele primare, în timp ce văd în jurul lor cum alţii au mult mai mult. Dacă acest lucru ar fi adevărat, aşa cum sugerează anumite teorii ale revoluţiei bazate pe ideea „sărăciei relative"[1], argumentul hobbesian ar justifica redistribuţia cu scopul de a preveni inegalităţile extreme, la fel de bine cum justifică asigurarea resurselor minime. Pentru că indivizii raţionali şi informaţi ar opta pentru redistribuţie ca asigurare împotriva (1) propriei lor situaţii mizere în sensul de a avea mult mai puţin decât ceilalţi şi (2) împotriva instabilităţii sociale, cauzată de existenţa acestui tip de problemă printre ceilalţi. Aşadar, date fiind anumite premise empirice potrivite, argumentul hobbesian al contractului social furnizează nu numai justificarea unui anume fel de redistribuţie, ci şi o schemă generală de a justifica diferite alte activităţi redistributive ale statului.

II.8.4. Revoluţia

Nu se poate nega că pasajele cele mai relevante din *Leviathan* sunt în mod clar anti-revoluţionare. Hobbes susţine că un război civil îi readuce pe cetăţeni, chiar şi parţial, în insecuritatea din starea de natură. Cât timp viaţa în această nesiguranţă este atât de dificilă, e preferabilă chiar şi o cârmuire puţin prosperă riscurilor şi pericolelor unui război civil. După cum se exprimă Hobbes:

> Condiţia omului este că nu poate fi niciodată scutit de o neplăcere sau alta; iar cea mai mare, care e posibil să se întâmple indiferent de forma cârmuirii, în privinţa mizeriei şi a calamităţilor oribile, este cea care însoţeşte războiul civil[2].

Atitudinea generală anti-revoluţionară a lui Hobbes este binecunoscută. Ceea ce e mai puţin cunoscut şi deseori ignorat este că unele pasaje din *Leviathan* implică ideea că în anumite circumstanţe revoluţia este justificată. Mai sus, discutând despre liberalismul hobbesian al statului asistenţial, am citat două astfel de pasaje. Într-unul din ele, Hobbes sugerează că este raţional pentru oamenii nevoiaşi să se revolte dacă trăiesc în condiţii inacceptabile. În celălalt, spune că săracii se vor revolta dacă nevoile lor fundamentale sunt

1. A se vedea, de exemplu, Ted Robert Gurr, *Why Men Rebel* (Princeton, Princeton University Press, 1970).
2. *Leviathan*, cap. 18, p. 170 [traducerea mea – n.t.]

ignorate în timp ce bogaţii trăiesc opulent, iar vina pentru aceasta o poartă bogaţii mai curând decât săracii. Aceste pasaje sugerează că revolta nevoiaşilor şi a celor abandonaţi soartei este raţională şi întemeiată[1].

Hobbes spune, de asemenea, că obligaţia supuşilor către stat încetează dacă statului îi lipseşte puterea de a-i proteja, căci „scopul supunerii este protecţia"[2]. Dar ce se întâmplă dacă statul are puterea, dar nu vrea să protejeze anumite segmente de populaţie? (Germania hitleristă şi Etiopia contemporană pot servi ca exemplu.) Pe linia de raţionament oferită de Hobbes, obligaţia de a te supune trebuie să înceteze în aceste cazuri. Faptul că Hobbes este angajat pe această poziţie pro-revoluţionară poate fi văzut şi altfel. El susţine că dreptul la auto-conservare este inalienabil şi prin urmare este păstrat în societatea civilă[3]. De asemenea, susţine teza că dreptul la un scop îţi dă dreptul la mijloacele de atingere a acelui scop[4]. Luate împreună, acestea implică dreptul la revoltă atunci când un grup de indivizi nu e protejat de stat şi nu are alte mijloace de auto-apărare, indiferent de ceea ce cauzează lipsa de protecţie.

Avem astfel o aparentă inconsistenţă între poziţia anti-revoluţionară consacrată a lui Hobbes, pe de-o parte, şi anumite principii şi concepţii pro-revoluţionare pe care le sprijină într-un număr de pasaje ale *Leviathanului*, pe de altă parte. Hobbes însuşi poate că a fost neglijent şi a trecut cu vederea problema. Mult mai probabil însă, el s-a bazat pe o asumpţie empirică foarte importantă care, dacă e adevărată, l-ar asigura că acele circumstanţe care ar justifica teoretic revoluţia nu vor apărea niciodată. Făcând această asumpţie, Hobbes se situează pe o poziţie care îi permite să fie împotriva tuturor revoluţiilor fără să-şi abandoneze tezele în privinţa primatului şi a inalienabilităţii drepturilor indivizilor la auto-conservare.

---

1. Jean Hampton (in „Commentary", UC, San Diego, May 1986) a sugerat că în aceste pasaje Hobbes doar atrage atenţia suveranilor asupra tendinţei celor lipsiţi de resursele primare către o revoltă *iraţională şi nepermisă*. Consider această sugestie implauzibilă atât timp cât, în cea de a cincea lege a naturii (*Leviathan*, cap. 15, p. 139; a se vedea nota de mai sus), Hobbes caracterizează revoluţionarii săraci ca acţionând „nu doar cu drept, ci şi prin necesitatea naturii".
2. *Leviathan*, cap. 21, p. 208. Asemenea multor altor drepturi în teoria hobbesiană, dreptul la revoltă este mai curând o permisiune sau un drept-libertate (*liberty right*). Astfel nu e implicată nici o obligaţie din partea altora (de exemplu, suveranul) de a încuraja sau a ajuta în asigurarea acestui drept. Aceasta nu creează probleme speciale în cazul dreptului la revoltă, pentru că în discuţiile normative asupra revoluţiei accentul cade pe întrebarea dacă (sau când) supuşii pot să se revolte în mod legitim, mai degrabă decât pe întrebarea (sunând foarte ciudat) dacă (sau când) cei de la putere au obligaţia să se lase ei înşişi alungaţi de la putere.
3. Pentru critica argumentelor lui Hobbes în favoarea inalienabilităţii dreptului la auto-conservare, a se vedea capitolul 8 din *Hobbesian Moral and Political Theory*.
4. *Leviathan*, cap. 14, p. 125. A se vedea, de asemenea, „De Corpore Politico" (in *English Works*, vol. 4), Part 1, cap. 1, sec. 7, p. 83.

Asumpţia în cauză este că statul se va preocupa întotdeauna, când poate, de bunăstarea tuturor cetăţenilor. Nu ştiu ca Hobbes să fi enunţat explicit această asumpţie, dar a asertat ceva aparent analog în plan normativ: că prima responsabilitate a statului este să promoveze siguranţa şi binele oamenilor[1]. Şi susţine în mod explicit teza foarte apropiată că interesele statului (sau ale suveranului) şi ale cetăţenilor coincid – pentru că puterea şi bunăstarea statului se bazează pe puterea şi bunăstarea cetăţenilor săi[2]. Astfel, dacă asumăm că statele vor acţiona întotdeauna cum trebuie sau, mai realist, că vor acţiona în propriul interes, acţiunea lor de a promova binele cetăţenilor urmează direct din ceea ce a asertat Hobbes.

Problema este însă, desigur, aceea că asumpţia necesară lui Hobbes este falsă. Statele actuale nu-şi protejează întotdeauna toţi cetăţenii – îi pot neglija sau pot chiar agresa segmente ale populaţiei, de exemplu pe cei săraci, sau pe membrii minorităţilor religioase sau etnice. Nu e plauzibil nici să presupui că interesele statului coincid cu acelea ale *tuturor* supuşilor. În măsura în care avuţia şi puterea statului sunt proporţionale cu cele ale cetăţenilor, după cum sugerează Hobbes, par să fie proporţionale cu *totalul* avuţiei şi puterii acestora. Iar aceasta nu implică numic în ce priveşte relaţia dintre puterea şi avuţia statului şi distribuţia acestei avuţii între cetăţenii săi. Statul poate beneficia mai mult din acumularea puterii economice de către susţinătorii săi puternici, decât din satisfacerea nevoilor celor săraci, sau cel puţin aceasta e practica autorităţilor în multe state. Hobbes poate argumenta că astfel de autorităţi au o perspectivă îngustă şi că îndeamnă practic la instabilitate socială. Cu toate acestea, ei creează sau menţin condiţiile în care membrii unor grupuri sunt confruntaţi cu dificila opţiune între a se revolta şi a duce o viaţă mizeră şi scurtă.

Consecinţa este că aparenta inconsistenţă a poziţiei lui Hobbes în chestiunea revoluţiei nu poate fi evitată atât de uşor. Atât timp cât poziţia sa binecunoscută este anti-revoluţionară, principiile sale îl angajează în a susţine revoluţia în anumite circumstanţe, deosebit de neprielnice, care, din păcate, apar deseori în lumea reală. În acest sens, a-l portretiza pe Hobbes ca arhetipalul anti-revoluţionar conservator este greşit. Viziunea sa subiacentă este una mult mai liberală decât aceasta.

Prezentând concepţiile sale asupra revoluţiei ca liberale sau conservatoare, trebuie să fim foarte atenţi şi să precizăm ce înţelegem prin asta. Conservatorii şi liberalii moderni par să fie de acord că unele revoluţii sunt justificate, dar nu mai sunt de acord care din ele. Conservatorii au tendinţa de a privi favorabil revoluţiile împotriva guvernărilor de stânga, care încalcă drepturile la proprietate şi libertăţile indivizilor. Liberalii susţin revoluţiile împotriva guvernărilor de dreapta, revoluţii în numele dreptăţii, asistenţei sociale şi egalităţii. Şi unii,

1. *Leviathan*, cap. 30, p. 322.
2. *Ibid.*, cap. 18, p. 170; cap. 30, p. 336; cap. 19, p. 174.

şi ceilalţi susţin revolta împotriva guvernărilor „represive", „tiranice", dar nu sunt de acord care anume guvernări sunt descrise corect de aceşti termeni. Viziunea acceptată asupra lui Hobbes îl prezintă ca fiind într-un dezacord fundamental atât cu liberalii moderni, cât şi cu conservatorii moderni - el este un soi de conservator de modă veche, pur şi dur, care susţine supunerea chiar şi în faţa celor mai represive regimuri, cât timp acestea deţin puterea. Dar, dacă interpretarea schiţată mai sus e corectă, Hobbes afirmă că revoluţia e justificată în anumite situaţii. Iar aceste situaţii sunt definite în termenii nevoilor economice de asistenţă ale grupurilor revoluţionare, nu în termenii drepturilor lor de proprietate. În acest sens, concepţia sa asupra justificării revoluţiei este mai apropiată celei a liberalilor moderni decât celei a conservatorilor moderni.

II.8.5. Hobbes ca liberal (în mare)

Am argumentat că, în ciuda reputaţiei sale de conservator dur, în cele două probleme cheie care îi despart pe liberalii moderni de conservatorii moderni, vederile lui Hobbes se aseamănă mult mai mult cu cele ale liberalilor. În chestiunea redistribuţiei economice, este în mod clar un susţinător al statului asistenţial, mai curând decât un susţinător conservator al proprietăţii private. Într-adevăr, el respinge cu vehemenţă noţiunea conservatoare a drepturilor naturale de proprietate, deci este mai liberal în această privinţă decât filosoful liberal exemplar, John Locke. În problema revoluţiei, Hobbes se angajează în susţinerea unor principii care implică legitimarea revoluţiei în anumite situaţii. Iar tipul de consideraţii care justifică revoluţia pentru el - consideraţii economice - sunt de acelaşi tip cu cele pe care le accentuează liberalii moderni, mai curând decât acelea ale conservatorilor moderni (anume, drepturile de proprietate). Mai mult, aceste două aspecte ale liberalismului lui Hobbes sunt în legătură unul cu altul: raţionalitatea luptei pentru drepturi economice fundamentează în aceeaşi măsură doctrinele sale liberale. Prin principiul hobbesian că orice cere Raţiunea (raţionalitatea) este permis, e implicată legitimitatea unor revoluţii; acesta este unul din motivele principale pentru care contractanţii ar crea un stat redistributiv mai degrabă decât unul minimal.

Fireşte, trebuie admis că, deşi Hobbes sprijină anumite doctrine ale liberalilor moderni, o face de pe nişte baze care fac trimitere mai curând la cele ale conservatorilor moderni decât la cele ale liberalilor[1]. El apără principiile de redistribuţie şi revoluţia justificându-le prin urmărirea raţională şi pe termen lung a interesului propriu, şi mai puţin prin apelul la benevolenţă, egalitate sau la concepţii abstracte asupra dreptăţii sociale. Această opţiune ţine de

1. Mulţumesc lui William Frankena şi lui Allen Wood pentru că au evidenţiat acest lucru.

cadrul general al strategiei sale filosofice de a accepta *conținutul* moralității tradiționale, dar de a-i construi fundamente noi și trainice – dacă nu greșesc, fondând-o pe comportamentul individualist[1]. Recunoscând aceasta, totuși nu minimalizăm câtuși de puțin măsura în care Hobbes acceptă principiile de bază, principii coerente cu doctrinele liberalilor moderni în privința drepturilor la proprietate și a revoluției.

Dar în ce constă importanța acestor lucruri? Contează oare dacă Hobbes este mai mult liberal decât conservator? Contează pentru că, în ciuda atmosferei politice generale favorabile conservatorismului în momentul de față, cei mai mulți autori importanți de filosofie politică, istorici ai ideilor și teoreticieni ai politicului rămân liberali ca orientare generală. Scoțând în evidență faptul că Hobbes este mai liberal decât s-a crezut, asta i-ar face pe acești gânditori să nu-l neglijeze; e o invitație la a-l studia și a învăța de la el. Ce pot ei să învețe de la Hobbes? Câteva lucruri despre ce e rău în privința anarhiei, care e funcția de bază a statului, cum pot fi legitimați statul, forma și conținutul principiilor morale, precum și relația dintre moralitate și prudența rațională. Acum voi face un scurt inventar al acestor „lecții ale *Leviathanului*".

Hobbes schițează problemele anarhiei până la (ceea ce numim acum) dilema prizonierului sau problema bunurilor publice în situația anarhiei, în care motivațiil personale conduc indivizii raționali la a comite acte care sunt vătămătoare pentru toți. Analiza sa, spre deosebire de anumite caricaturi ale ei, accentuează că motivele care conduc la neajunsurile din starea de natură sunt în aceeași măsură *defensive* și ofensive, și că structura stării de natură este atât de dificilă pentru că inhibă cooperarea și încurajează violența. Această analiză explică, de asemenea, de ce grupurile, prea mici pentru a forma un stat, nu rezolvă problema: cooperarea rațională în cadrul grupurilor este precară, iar tentația de a ataca înainte de a fi atacat se aplică între grupuri la fel de bine ca indivizilor. Aceasta este în același timp o clarificare și un diagnostic original al problemelor anarhiei, precum și una din sursele istorice majore ale teoriei bunurilor publice, care a fost atât de discutată în perioada modernă.

Căutarea soluției problemei anarhiei conduce la teoria sa asupra statului. În viziunea sa, statul este doar un instrument (deși unul excepțional), o unealtă creată de om pentru a ameliora conflictul dintre scopurile și interesele opuse ale indivizilor și pentru a permite acestora să trăiască în pace, decent, să producă, să-și ducă viața în siguranță unii în preajma altora. Funcția primă a statului este să aplice sancțiuni împotriva celor care violează regulile de comportament reciproc avantajoase, redând astfel indivizilor o rațiune de a acționa așa încât să promoveze bunăstarea reciprocă. Una din funcțiile sale secundare este să asigure siguranța economică a cetățenilor săi, făcând posibilă

2. A se vedea *Hobesian Moral and Political Theory*, cap. 9.

cooperarea prin impunerea unor măsuri redistributive. Propunerea lui Hobbes de a se institui sancţiuni este una din soluţiile clasice la dilema prizonierului/ problema bunurilor publice de toate tipurile. Prin aplicarea ei anarhiei şi statului, Hobbes sugerează câteva corolare interesante: contează tot atât de mult existenţa unui suveran de încredere, cât faptul că există unul anumit sau de un anumit tip; revoluţia este *prima facie* (dar nu în orice situaţie) imprudentă şi imorală, pentru că slăbeşte exercitarea acestei funcţii vitale a suveranităţii, impunerea de sancţiuni; iar impunerea legii este la fel de necesară pentru ca încălcarea nucleului normelor morale motivată prin legitimă apărare să fie inutilă, ca şi pentru a face astfel încât acţiunea celor care provoacă violenţe atacând să nu aibă nici o raţiune. Teoria hobbesiană a statului furnizează, de asemenea, o sugestie valoroasă în ce priveşte constituirea puterii statului – aşteptări reciproce de supunere din partea cetăţenilor.

Anumite asumpţii empirice false şi confuzii conceptuale îl conduc pe Hobbes la o descriere greşită a conţinutului unui contract social raţional, în special cu privire la problema limitărilor şi diviziunii puterii suverane. Cu toate acestea, din trăsăturile formale ale teoriei contractului social reies idei valoroase. Una este că un consimţământ *ipotetic*, în condiţii adecvate, poate furniza o bună bază pentru obligaţia politică. Alta este că legitimitatea statului provine, în principiu, din faptul că indivizi liberi şi egali cad de acord asupra regulilor de limitare reciprocă, în scopul promovării intereselor comune şi a instituţiilor care să interpreteze şi să aplice aceste reguli.

Hobbes ne învaţă ceva şi despre morală sau cel puţin despre acea parte preocupată cu ceea ce ni se cere să facem faţă de ceilalţi. El propune perspectiva egoismului normativ asupra moralei, care accentuează că obligaţiile trebuie să fie, în ansamblu, consistente cu resorturile motivaţiei acţiunii umane, şi care explică de ce şi cum prescripţiile morale şi comportamentul prudenţial pe termen lung în general coincid. În această perspectivă, sunt subliniate structura non-unilaterală a practicii morale curente şi diferenţele semnificative între cei care motivează violenţele ofensiv şi cei care le motivează defensiv. Şi lucrul cel mai important, moralei îi este atribuită o funcţie distinctă – de a promova pacea şi cooperarea între indivizii potenţial conflictuali. Ideea păcii sociale ca bun comun sau ca precondiţie a asigurării bunăstării fiecărui individ este folosită pentru a evita prăpastia dintre fapte şi valori şi pentru a permite derivarea principiilor morale din fapte empirice generale, consideraţii asupra naturii umane şi anumite asumpţii despre raţionalitate.

Perspectiva lui Hobbes asupra moralei accentuează, de asemenea, necesitatea ca obligaţiile morale şi legale să acţioneze concertat, dacă e să se obţină o pace durabilă. Morala e un amestec de natural şi convenţional. Regulile morale fundamentale sunt naturale, în sensul că sunt deduse de raţiune din interesul comun pentru pacea socială. Dar eficacitatea lor ca mijloace de obţinere a siguranţei şi bunăstării se bazează pe o interpretare legitimă şi pe aplicarea lor

de către aparatul legal al statului. Asemenea moralei, dreptatea socială are atât componente naturale – şi anume, principiile unei egalităţi fundamentale şi respectul reciproc –, cât şi convenţionale – reguli specifice de distribuţie a proprietăţii. Realizarea acestora necesită impunerea lor prin legi. Ideea că morala şi dreptatea sunt realizabile efectiv şi durabil numai în cadrul statului este o temă anti-anarhistă a filosofiei lui Hobbes care merită tratată în detaliu.

Putem învăţa (sau reînvăţa) aceste lecţii ale *Leviathanului* citind această operă ca şi cum ar fi fost scrisă de un autor care a consimţit celor mai importante principii ale liberalismului modern. Căci aşa a fost.

University of California at Irvine
Traducere de Sorin-Ioan Bangu

Notă biografică privind contribuţiile la volum

Cătălin Avramescu. Cercetător independent, doctor în filosofie al Universităţii Bucureşti. Stagii de cercetare la Institute for Advanced Study in the Humanities (Edinburgh), Clark Library/Center for 17th and 18th Century Studies (UCLA), Netherlands Institute for Advanced Study ; a ţinut cursuri de istorie a gândirii politice la universităţile din Bucureşti şi Helsinki. Autor al lucrării *De la teologia puterii absolute la fizica socială* (ALL, 1998). În prezent, este cercetător la Herzog August Bibliothek.

Sorin-Ioan Bangu (n. 1974). Licenţiat în matematică al Universităţii Bucureşti (1997) şi student în anul IV al Facultăţii de Filosofie a aceleiaşi universităţi. Principalele sale arii de interes sunt epistemologia ştiinţelor sociale, metafizica şi filosofia politică a secolelor XVI-XVII. Este redactor al revistei de filosofie *Krisis*.

Martin Bertman. Profesor în cadrul departamentului de filosofie al Universităţii din Helsinki. Preşedinte al *International Hobbes Association* şi al colegiului editorial al revistei *Hobbes Studies*. Printre lucrările sale dedicate gândirii lui Hobbes se numără *Body and Cause in Hobbes : Natural and Political* şi *Hobbes : The Natural and Artifacted Goods*. De asemenea, a editat, împreună cu Timo Airaksinen, antologia *Hobbes : War Among Nations*.

Eldon J. Eisenach a absolvit studiile universitare la Harvard şi cele postuniversitare la Berkeley. Domeniul de interes priveşte relaţia dintre religie şi gândirea politică liberală în Anglia, materializat în *Two Worlds of Liberalism : Religion and Politics in Hobbes, Locke and Mill* (Chicago, 1981) şi *The Lost Promise of Progressivism* (Kansas, 1994). De curând a editat şi scris pentru *Mill and the Moral Character of Liberalism* (Penn State, 1998). Cartea *The Next Religious Establishment : National Identity and Political Theology in Post-Protestant American* a fost publicată de Rowman & Littlefield în vara anului 2000. Este conducătorul Departamentului de Ştiinţe Politice al Universităţii din Tulsa din 1985, cu excepţia perioadei 1991-1992, când a fost *visiting professor* la Cornell University, unde a şi predat în perioada 1970-1979.

Adrian-Paul Iliescu. Doctor în filosofie, bursier al Fundaţiei Alexander von Humboldt, profesor la Facultatea de Filosofie a Universităţii Bucureşti, şef al Catedrei de filosofie politică şi morală. De acelaşi autor : *Filosofia limbajului şi limbajul filosofiei* (Ed. Ştiinţifică, 1989), *Conservatorismul anglo-saxon* (ALL, 1984), *Liberalismul, între succese şi iluzii* (ALL, 1998), *Wittgenstein : Why Philosophy is Bound to Err ?* (Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main, 2000). Manuale, antologii, studii publicate în ţară şi în străinătate. Premiul „Ion Petrovici" al Academiei Române pe anul 1994.

Gregory Kavka. Decedat în 1995, fost profesor la University of California at Irvine. Printre cele mai cunoscute lucrări ale sale în domeniul filosofiei politice şi morale se numără *Hobbesian Moral and Political Theory* şi *Moral Paradoxes of Nuclear Deterrence*.

Samuel I. Mintz. Doctor al Universităţii Columbia, în prezent *professor emeritus* al City University of New York. O prestigioasă contribuţie la exegeza hobbesiană, prin bine-cunoscuta lucrare *The Hunting of Leviathan : 17th Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*.

Ioan Lucian Muntean. Lector la Facultatea de Filosofie a Universităţii Bucureşti şi doctorand în epistemologie şi filosofia ştiinţei. Domenii de interes cognitiv: metafizica, ontologia, filosofia ştiinţei, ştiinţele cognitive, filosofia greacă. Este redactor al revistei de filosofie *Krisis*. Articole şi studii în reviste şi la conferinţe, în ţară şi străinătate. Traduceri din C. von Weizsacker, W.C.K. Guthrie, H. Chadwick, A. Whitehead, J. Barnes etc.

Emanuel-Mihail Socaciu. Asistent în cadrul Catedrei de filosofie politică şi morală a Facultăţii de Filosofie (Universitatea Bucureşti). Doctorand în ştiinţe politice şi filosofie politică, cu o teză asupra fundamentelor epistemologice ale contractualismului lui Hobbes şi Locke. Co-editor, împreună cu A.P. Iliescu, al antologiei comentate *Fundamentele gândirii politice moderne*, Polirom, 1999.

În colecţia **Seminar. Teorie politică**

au apărut:

Mircea Flonta şi Hans-Klaus Keul (coord.) – *Filosofia practică a lui Kant*

George Ene (coord.) – *Filosofia politică a lui John Stuart Mill*

Emanuel-Mihail Socaciu (coord.) – *Filosofia politică a lui Thomas Hobbes*

Redactor: Gabriela Scurtu Ilovan
Coperta: Manuela Oboroceanu
Tehnoredactor: Lucian Pavel

Bun de tipar: ianuarie 2001. Apărut: 2001
Editura Polirom, B-dul Copou nr. 4
P.O. Box 266 6600, Iaşi • Tel. & Fax: (032) 214100; (032) 214111;
(032) 217440 (difuzare); E-mail: polirom@mail.dntis.ro
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7;
Tel.: (01) 3138978; E-mail: polirom@dnt.ro

Tipografia MULTIPRINT Iaşi
Calea Chişinăului 22, et. 6, Iaşi 6600
tel. 032-211225, 236388, fax. 032-211252

POLIROM

Volumul este structurat în două părți: o selecție a celor mai importante fragmente din *Leviathanul* lui Thomas Hobbes; studii privitoare la fundamentele teoriei politice a filosofului englez, la locul pe care îl ocupă aceasta în istoria ideilor politice, la structura și aplicațiile ei posibile, semnate de Cătălin Avramescu, Samuel I. Minz, Adrian-Paul Iliescu, Martin A. Bertman, Eldon Eisenach, Sorin-Ioan Bangu, Emanuel-Mihail Socaciu și Gregory S. Kavka.

- Despre om
- Despre comunitatea civilă
- Despre regatul întunericului
- Leviathanul ca metaforă
- Semantică și teorie politică la Hobbes
- Două lumi ale liberalismului
- Aspecte liberale neglijate în filosofia lui Hobbes

SEMINAR TP

ISBN [illegible]-4
UNIVERSUL 85.000
9 789736 836275

Pe coperta: Francisco José de Goya, *Colosul*, (detaliu)